Quellen und Charakter der Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung

vom 9. bis 12. Jahrhundert.

(Teildruck.)

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT MARBURG

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

vorgelegt von

Elisabeth Peters
aus Hannover

Marburg 1915

Verlag von M. u. H. Marcus zu Breslau

Von der hohen philosophischen Fakultät der Universität Marburg angenommen am 9. Januar 1914.

Berichterstatter: Geheimrat Prof. Dr. Friedrich Vogt.

Die ganze Arbeit erscheint in den „Germanistischen Abhandlungen“, herausgeg. von Friedrich Vogt.

Meinem Bruder Martin

gewidmet

Conloquebamur ergo soli valde dulciter et praeterita obliviscentes in ea quae ante sunt extenti quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum, quam nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. sed inhiabamus ore cordis in superna fluenta fontis tui, fontis vitae, qui est apud te, ut inde pro captu nostro aspersi quoquo modo rem tantam cogitaremus.

Aug. Conf. IX, 10.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41556035_0129

Inhaltsangabe.

Seite

I. Kapitel. Die Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung des 9. Jahrhunderts 1

§ 1. Heliand.

Bemerkungen zu der Quellenfrage des Heliand im allgemeinen 1

Vergleich der vom Paradiese handelnden Stellen mit den Quellen 4

Darstellung und spezielle Charakteristik der Paradiesesvorstellungen 19

§ 2. Muspilli.

Vergleich von Zeile 11—17 mit den Quellen 24

Bemerkung den speziellen Charakter der Paradiesesvorstellungen im Muspilli betreffend 32

§ 3. Otfrid.

Bemerkung zu der Quellenfrage im allgemeinen . . 33

Darstellung der Paradiesesvorstellungen 41

Quellen von V 22, 23 43

Analyse von V 23 49

Vergleich von V 23 mit den Quellen 54

Spezielle Charakteristik der Paradiesesvorstellungen . 59

Inhalt der im Volldruck folgenden Kapitel 63

I. Kapitel.

Die Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung des 9. Jahrhunderts.

§ 1. Heliand.

Zum Stand der Quellenforschung des Heliand im allgemeinen sei bemerkt, daß in neuerer Zeit Jellinek Zweifel erhoben hat, ob die Kommentare des Beda, Alkuin und Rabanus als Quellen des Heliand anzusehen seien (ZfdtA. 36, 162 ff.). Er dehnt seinen Zweifel gleichmäßig auf alle vier Kommentare aus, ohne zu der Frage, die früher zwischen Windisch-Sievers (Windisch, Der Heliand und seine Quellen. Leipzig 1886; Sievers, ZfdtA. 19, 1 ff.) einerseits und Grein andererseits (Die Quellen des Heliand. Kassel 1869) erörtert worden war, Stellung zu nehmen. Zwar gibt er zunächst eine Reihe bisher nicht herangezogener Stellen aus den Kommentaren und scheint dadurch, wie er selbst sagt, die Ansicht, der Dichter habe diese Kommentare benutzt, zu stützen. Dem entgegen führt er in einem zweiten Teile seiner Arbeit aus, daß der Helianddichter in manchen Versen nicht bloß über den Text seiner Vorlage hinausgeht, sondern ihr geradezu widerspricht. Da sich diese abweichenden Stellen nicht als bloße Reminiszenzen an theologische Werke erklären lassen, so zieht Jellinek den Schluß: „Es ist sicher, daß der Helianddichter Quellen benutzt hat, die mit den Kommentaren des Rabanus, Beda und Alkuin nicht identisch sind, und der Zweifel ist nicht ganz unbegründet, ob diese Werke überhaupt seine Quellen waren“ (S. 187). Das Resultat ist in seinem ersten Teile anzuerkennen, auch von Sievers gar nicht angefochten,

der selbst die Möglichkeit von Nebenquellen offen läßt. Das hebt Jellinek ausdrücklich hervor (S. 183). Aber wenn er im Fortgang seiner Untersuchung meint, man könne einen exakten Beweis für die Benutzung des Rabanus, Beda und Alkuin nur dann erbringen, wenn alle Evangelienkommentare bis zum 10. Jahrhundert bekannt wären, so übersieht er dabei doch, daß auch dann Sievers' Satz seine Bedeutung behält: „Der Dichter wandte sich naturgemäß (wie uns auch Otfrids Beispiel bestätigt) an die größten Autoritäten seiner Zeit: das waren aber in erster Linie Raban und Alkuin, der erste für Matthäus, der zweite für Johannes; für die beiden übrigen Evangelien mußte der ältere Beda eintreten, da über sie eine Arbeit der Erstgenannten nicht vorhanden war" (ZfdtA. 19, 38). Die Unwahrscheinlichkeit, daß der Helianddichter, ein kirchlich gelehrter Mann (daran hält auch Jellinek fest), an diesen bedeutendsten Kommentaren sollte vorübergegangen sein, ist ebensogroß, wie die Wahrscheinlichkeit gering ist, daß irgendein noch unbekannter Kommentar alle Stellen enthalten sollte, die sich sowohl im Heliand als bei Rabanus, Beda und Alkuin finden. Jellinek will den Beweis für die Benutzung dieser drei Schriftsteller als sicher ansehen, wenn sich im Heliand Gedanken nachweisen ließen, die nur bei ihnen zu finden seien. Daran schließt er eine Untersuchung solcher Stellen, die Sievers als Eigentum des Rabanus bezeichnet, und kommt zu dem Ergebnis, daß diese Gedanken sich schon bei früheren Kirchenvätern finden. Er befolgt also hier dieselbe Methode wie Grein (a. a. O.) gegen Windisch. Unbeachtet bleibt dabei, daß Sievers ausdrücklich nicht auf diese dem Rabanus originalen Gedanken den Beweis stellt, sondern mit Windisch zugleich ein wichtigeres Argument darin sieht, daß Heliand und Rabanus in etwa hundert Fällen ohne Ausnahme beide gerade an derselben Stelle denselben Gedanken eines älteren Schriftstellers ausgewählt haben. Daß das unabhängig von einander geschehen sein sollte, möchte man zu den sogenannten unmöglichen Zufällen rechnen. Ich vermag also selbst in der vorsichtigen Form, in der Jellinek seinen Zweifel ausdrückt, diesem nicht beizustimmen. (AnzfdtA. 21, 214 hat er ihn schärfer ausgedrückt.)

Von einem andern Punkte aus greift Jostes (ZfdtA. 40, 341 ff.) den Stand der Heliandforschung an, wie er durch Windisch und Sievers vertreten wird. In dem Bestreben, den Heliand-dichter als einen hochbegabten, aber nicht gelehrten Volks-sänger nachzuweisen, nimmt er als dessen Quellen Predigten an, die der Dichter gehört, nicht gelesen und dann mit großer Kunst poetisch gestaltet habe. Man wird bei dieser Ver-mutung etwa an Nikolaus Hermann erinnert, der die sonntäg-lichen Predigten seines Pfarrers Matthesius in Gesänge brachte. Nach Hauck (Kirchengesch. Deutschlands. Leipzig 1912. II. S. 752) ist nicht daran zu zweifeln, daß im 9. Jahrhundert in den meisten Gemeinden ziemlich regelmäßig gepredigt wurde. Doch bestand die Predigt nur aus einer Erläuterung des Wort-sinns der vorgelesenen Lektionen. Der Heliand bietet mehr, z. B. 3588 ff., 4095 f., 4933 ff., 4978 ff., 5427 ff. Außerdem setzt die Hypothese, der Dichter habe allen im Heliand verarbeiteten Stoff nur durch mündliche Überlieferung bekommen, bei der oft in Kleinigkeiten sehr genauen Wiedergabe theologischer Erklärungen im Heliand ein so großes Maß von Gedächtnis-kraft voraus, daß es selbst bei dem bekannten vorzüglichen Gedächtnis der mittelalterlichen Menschen unwahrscheinlich bleibt.

Für die Frage, die in vorliegender Arbeit behandelt werden soll, kommen aus dem Heliand folgende Stellen in Betracht. Der Vergleich mit den Quellen ergibt mehrfach eine Bestäti-gung der Resultate von Windisch-Sievers.

1. 946 b—948[1]). 1022 b—1024 a.

2 a. 1302 b—1304 a. 1305 b—1306 a. 1307 b—1308 a. 1309 b bis 1310 a. 1315 b—1316 a. 1319 b—1320 a. 1322 b—1325 a. 1327 b—1330 a. 1343 b—1347 a.

2 b. 1646 b—1652 a.

2 c. 1788 b—1790 a. 1795 b—1801 a.

3. 1839—1840 a. 1863 b—1865 a. 1920—1923 a. 1968 b bis 1970 a.

4. 2081—2087.

5. 2134—2138 a.

[1]) Der Heliand ist zitiert nach der Ausgabe von O. Behaghel, Heliand und Genesis. Halle 1903.

6a. 2486—2489a. 2527—2538.
6b. 2598b—2601a. 2604b—2606a. 2617b—2620.
6c. 2642—2646.
7. 2796b—2799a.
8. 3080b—3082a.
9. 3134b—3136a. 3142b—3143a.
10. 3350b—3354a. 3359b—3363a. 3381b—3382a.
11. 3595b—3596a. 3598b—3599a. 3602b—3603a. 3616 bis 3618. 3636b—3637a. 3652—3654a. 3667b—3669a.
12. 3924—3925.
13. 4448b—4451.

Außerdem finden sich hier und da zerstreut noch Parallelen zu dem in obigen Stellen gesammelten Material: 1489. 1499—1500a. 1557b—1559a. 1563b—1564. 1634b. 3324b bis 3325a. 3778b—3779a.

Es sollen zunächst die gesammelten Stellen mit den Quellenschriften verglichen werden.

1. Grein führt 941—948 unter den Stellen an, zu denen er eine besondre Quelle nicht habe entdecken können (S. 124). Als Bibelstelle nennt er Joh. 1, 27. Der Inhalt dieses Verses ist in seinem ersten Teil: *ipse est qui post me venturus est, qui ante me factus est* bereits 935b—937a erledigt, vielleicht auch 941b—943a. Der 2. Teil des Verses: *cuius ego non sum dignus ut solvam eius corrigiam calceamenti* gehört zu 938b—940. 943b—948 kann sich nur anschließen an die Tatianstelle[1]): *Cuius ventilabrum in manu sua et permundabit aream suam et congregabit triticum suum in horrea sua, paleas autem comburet igni inextinguibili.* Matth. 3, 12 Lc. 3, 17. Hier ist sowohl der Hinweis auf den Himmel *(horrea sua)* als auf die Hölle *(ignis inextinguibilis)* gegeben. Allerdings ist der Zusammenhang im Heliand ein andrer, und ich möchte den Grund dazu in dem Matthäuskommentar des Rabanus finden. Zwar ist die Stelle aus Beda zu Lukas abgeschrieben, (*Migne Patr. Lat. 92, 356*), sodaß wir für die Benutzung des Rabanischen Kommentars hierdurch nichts gewinnen können. Bei Rabanus (*Migne 107, 773*) wird im Anschluß an Matth. 3, 11

[1]) Tatian ist zitiert nach dem *Codex Fuldensis ed. E. Ranke Marburgi et Lipsiae 1868.*

ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igne, eine Stelle, die in ihrem ersten Teil bereits 889, 890a ihre Parallele hat, das *igne baptizare* auf das Fegefeuer gedeutet und gesagt, daß ein Mensch, der nur geringe Sünden getan hat, wie durchs Feuer gerettet werden könnte, d. h. aus dem *ignis futurae purgationis.* Eine Spur dieses Gedankens findet sich Heliand 945f.: *that* (nach Sievers ist hier die Lesart in C vorzuziehen. *M than*) *gi helligithuuing forlâtad lêdaro drôm* dann soll euch lange sein euer Sinn fröhlich, wenn ihr der Hölle Zwang verlaßt, der Leidigen Treiben, d. h. wenn ihr dem Höllenzwang entrinnt, der euch schon gefangen hielt. Freilich darf man hieraus nicht folgern wollen, daß der Verfasser eine dogmatische Unterscheidung zwischen einem vorläufigen Zustand der Gestorbenen bis zum Jüngsten Gericht und ihrem endgültigen Aufenthalt in Himmel und Hölle mache. Auch für das Folgende finden sich Parallelen bei Rabanus (107, 774) *pauca grana supernis recipienda mansionibus* zu 946b—948a.

nimirum docens impios et peccatores gehennae igni tradendos, sanctos vero coelesti gloria coronendos zu 945b—948a.

coelestis vitae recondetur (*triticum electorum*) *in horreum* zu 946b—948a, desgl. 107, 775 *in gratiarum actione regni tui atria penetrabo.*

1022b—1024a. Die Wirksamkeit des Johannes wird von 1020—1024a kurz zusammengefaßt, ehe eine neue Erzählung, die Versuchung Christi, einsetzt. Dazu findet sich weder bei Beda noch bei Rabanus eine Parallele. Es sind also diese Zeilen als Eigentum des Dichters anzusehen. Hier läßt sich eine Eigentümlichkeit des Dichters beobachten, die nämlich, mehrmals eine Fitte mit dem Hinweis auf das Himmelreich zu schließen oder anzufangen, auch wo der biblische Text das nicht unmittelbar nahelegt. Das geschieht am Schluß der 11. Fitte, am Anfang der 13., (die 15. Fitte spricht am Schluß von der Befreiung aus dem Höllenzwang) am Anfang der 22., der 23., am Schluß der 24., der 30., der 33., der 47. Als veranlaßt durch den Tatian können wir die Beziehung auf das Himmelreich ansehen am Schluß der 17. Fitte, (der Bibeltext bietet allerdings nur den Hinweis auf die Hölle: *quam totum corpus tuum eat in gehennam*), der 31., der 42., der 53. Der

Dichter liebt es also, am Anfang oder Ende einer Fitte allgemeine Betrachtungen einzuschieben, und wählt dazu mit Vorliebe die über das himmlische Leben. Diese Beobachtung gibt uns das Recht, Behaghels Untersuchung über die Kapiteleinteilung im Heliand (Germ. 31, 377 f.) dahin zu ergänzen, daß auch die Kapitelschlüsse von 17, 31, 33, die nach Behaghel[1]) auch von einem andern als dem Dichter herrühren können, doch diesem zuzusprechen sind.

Die Ausdrücke, die in diesen Versen für das Himmelreich gebraucht werden, sind *lioht godes, upôdes hêm, êwig rîki, hôh heƀanwang, welono the mêsto, sâlig sinlîf.* Liegt, wie wir gesehen haben, die Beziehung auf das Himmelreich auch in den Quellen vor, so fragt es sich doch noch, ob es sich um wörtliche Übereinstimmung handelt. Das ist nicht immer der Fall. Der Dichter schöpft aber trotzdem aus dem biblisch-christlichen Vorstellungskreise, der ihm bekannt ist. Dabei ist zu beachten, daß es sich überall, wo im Heliand vom ewigen Leben gesprochen wird, nie um eine wirkliche Schilderung handelt, sondern immer nur um eine Aneinanderreihung verschiedener Ausdrücke für den einen Begriff. Das entspricht der Technik des Heliand und der altgermanischen Epik überhaupt. Eine wirkliche Anschaulichkeit fehlt, die Beschreibung wird eine Aufzählung von Formeln. Wenn zu diesen im folgenden Parallelstellen aus der Bibel beigebracht werden, so ist das nicht so zu verstehen, als ob in den angeführten Bibelstellen direkte Quellen für den Heliand zu sehen seien. Sie haben nur den Zweck, an einzelnen Beispielen zu zeigen, daß sich der betreffende Ausdruck im Alten oder Neuen Testament findet, machen darum auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit[2]).

lux wird häufig mit Beziehung auf den Wohnsitz Gottes und das Leben, das den Gerechten dort bereitet ist, gebraucht.

---

[1]) Der Einschnitt zwischen 17 und 18, auch zwischen 31 und 32 gehört zu denen, die eine längere Rede in Abschnitte zerlegen; der zwischen 33 und 34 zu denen, die mit einem Szenenwechsel zusammenfallen.

[2]) Daß der Dichter die Bibel selbst zur Hand hatte und sie an manchen Stellen nachschlug, ist einer der wenigen Punkte, in denen Windisch (S. 39, 42, 43) und Grein (S. 62) übereinstimmen.

Jes. 60, 19 *erit tibi Dominus in lucem sempiternam.*

Micha 7, 9 *educet me in lucem, videbo iustitiam eius.*

1. Tim. 6, 16 *qui lucem inhabitat inaccessibilem.*

Außerdem lassen sich die Stellen anführen, in denen von einem bei einer Vision aus dem Himmel brechenden Glanz die Rede ist. Act. 9, 3; Lc. 2, 9.

upôdes hêm sieht Vilmar als germanische Anschauung an (Vilmar, Deutsche Altertümer im Heliand, Marburg 1862, S. 22). Das läßt sich bestreiten, denn im Neuen Testament ist die Auffassung von dem Himmel als der wahren Heimat häufig, allerdings keine genuin christliche Anschauung, sondern aus dem Neuplatonismus übernommen. Wir finden sie:

Hebr. 11, 13 *quia peregrini et hospites sunt super terram.*

Hebr. 13, 14 *non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus.*

1. Petr. 2, 11 *obsecro vos tamquam advenas et peregrinos.*

Eph. 2, 19 *ergo iam non estis hospites, et advenae: sed estis cives sanctorum, et domestici Dei.*

Auch Ps. 38, 13. 119, 19 wurde in diesem Sinne gedeutet *(Beda, De psalm. lib. exeg. Migne 93, 691 C* und *1057 B),* ebenso wie der allegorischen Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande diese Auffassung zugrunde lag. Der aus Jerusalem wandernde Mann ist die Menschheit, die ihre wahre Heimat verlassen hat; die Weisen aus dem Morgenlande sind die Menschen, die jene wiedersuchen.

Für *hebanrîki, himilrîki* Belegstellen anzuführen, ist nicht nötig, denn es ist der geläufigste Ausdruck der synoptischen Evangelien.

hebanwang ist nach Vilmar (S. 22) aus Anlehnung an heidnische Vorstellungen zu erklären. Mir scheint nicht nötig das anzunehmen, denn wenn der Verfasser Ps. 22, 2 las: *in loco pascuae ibi me collocavit* (vgl. *Beda, In psalm. lib. ex. Migne 93, 599 B),* so war ihm die Anschauung gegeben. Dazu kommt die ganz übliche Allegorie des ersten Paradieses auf das ewige Leben, wie sich das ja schon in der Übertragung des Namens ausspricht. In dem Kommentar des Rabanus

zur *Genesis (Migne 107, 476 B)* findet sich die Stelle: *neque ullatenus dubitandum est paradisum, in quo positus est homo primus, et si Ecclesiae presentis, vel futurae patriae typum tenet.* Auch Beda weist in seinem Kommentar zum Pentateuch *(Migne 91, 206 D)* darauf hin, daß man das Paradies geistlich deute. Die altchristlichen lateinischen Dichter geben in langen Lehrgedichten über die Genesis eine ausführliche Schilderung des ersten Paradieses, die bald auch auf das zukünftige Leben übertragen wird. Nie fehlen da in der mit glühenden Farben ausgestatteten Beschreibung die grünen Wiesen. *(Cl. Marius Victor, Com. in Gen. Migne 61, 943 B.*

Cyprian (?) ad Flavium Felicem, De res. mort. G. Hartel ed. vol III pars 3 Vindobonae 1871 S. 316.

Prudentius, Carmina ed. A. Dressel Lipsiae 1860 pars 1 S. 32.

Dracontius, Laudes Dei, Migne 60, 704 A. Alcimus Avitus De Mosaicae Historiae Gestis, Migne 59, 328 C). Auch bei Ephraem Syrus, der nachweislich einen bedeutenden Einfluß auf das Abendland ausgeübt hat, findet sich das gleiche Bild: *ubi aqua est refrigerii et locus herbae virescentis et fons in quatuor partes divisus* (*Ephr. Syr. Opera ed. Vossius 1675* S. 21. 194).

3134b—3136a gibt der Heliandichter selbst den Hinweis, woher er die Vorstellung von dem *grôni wang* habe, indem er unmittelbar hinzufügt *paradise gelîc.*

Hier sei eine Bemerkung allgemeiner Art gestattet. Es ist für das Christentum von Bedeutung, — eine Tatsache, auf die Harnack in seinen Vorlesungen hinwies — daß gerade die religiösen Vorstellungen, die unabhängig voneinander sich auf orientalisch-jüdischem Boden einerseits, auf hellenistischem Boden andrerseits entwickelt und dann verflochten haben, als die lebenskräftigsten im Laufe der religions- und dogmengeschichtlichen Entwicklung hervorgetreten sind. Vielleicht läßt sich dieser Gedanke in beschränktem Umfange auch auf die mittelalterlich-christlichen Vorstellungen vom Paradiese anwenden. In diesem Sinne kann zugegeben werden, daß die Vorstellung vom Paradiese als einer grünen Wiese, die der Heliandichter aus dem christlichen Anschauungskreise über-

nimmt, mit allerdings schon verblaßten germanischen Vorstellungen zusammentrifft[1]).

heƀanwang wird ebenso wie *himilrîki* häufig mit *hôh, hôhosta* verbunden. Die nächste Veranlassung dazu bietet die Alliteration, aber die Vorstellung findet ihre Vorlage in der Bibel z. B. Ps. 102, 11 *quoniam secundum altitudinem caeli a terra, Jes. 55, 9 quia sicut exaltantur caeli a terra.* Dazu findet sich für Gott als höchste Steigerung der Vergleich *excelsior coelo.*

Die Formel *welono the mêsto* findet ihr Vorbild in Stellen wie Ps. 24, 13 *anima eius in bonis demorabitur.*

Ps. 64, 5 *beatus quem elegisti et assumpsisti: inhabitabit in atriis tuis. Replebimur in bonis domus tuae.*

Jer. 31, 14 *et populus meus bonis meis adimplebitur, ait Dominus.*

Ps. 26, 13 *credo videre bona Domini in terra viventium.*

Zuzustimmen ist Vilmar S. 44, daß der Ausdruck *welo* den himmlischen Freuden eine besondre, dem germanischen Leben entlehnte Färbung verleiht. Für *sinlîf* sind die Parallelen im Neuen Testament in reicher Fülle vorhanden. Es sei auch an das *credo in vitam aeternam, vitam venturi saeculi* des Symbolums erinnert. Die alliterierende Verbindung *sâlig sinlîf* findet ihr Vorbild nicht direkt in der Bibel. Von der Seligkeit im ewigen Leben wird bekanntlich in unzähligen Stellen im Neuen Testament gesprochen.

2. 1302b—1304a usw. Bemerkenswert ist hier, daß zu jeder Seligpreisung die Beziehung auf das Himmelreich hinzugefügt wird. Der Grund dazu liegt in dem aus Augustin stammenden Satze des Rabanus *(Migne 107, 798 C) unum autem praemium, quod est regnum coelorum, pro his gradibus varie nominatum est* (Sievers ZfdtA. 19 S. 18). Es ist deshalb auch Heliand 1305 *thia mâriun erda* auf den Himmel, als Variation zu *that selbe rîki* aufzufassen[2]). Zu Matth. 5, 5 *beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur* ist die Beziehung auf die Tröstung im Himmelreich bei Rabanus bestimmter aus-

[1]) Vgl. die Beispiele bei Junk, Gralssage und Gralsdichtung des Mittelalters. Wiener Sitz. Ber. 1911 S. 48f.

[2]) Dieselbe Stelle Matth. 5, 5 ist in der Paulusapokalypse auf den Ort der himmlischen Herrlichkeit gedeutet (s. § 8).

gesprochen als bei Beda (Sievers a. a. O.). 1322 f. gibt zusammenfassend noch einmal den Ausblick auf das ewige Leben.

Als neue Bezeichnungen treten hier auf *êwan rîki, suuîdo hêlaglîc, thia mâriu erda, willeo; frôbra, gifullit werdan an them rîkia drohtines, hebenes waldand sehan an sînum rîkea, niotan thes sînes rîkies, gêstlic lîf.* Zu *willeo* können wir als synonymen Ausdruck heranziehen *wunnia 3354, lîf an lustun 3361, wonodsam lîf 2137.*

suuîdo hêlaglîc gibt etwa das lateinische *sanctissimus* wieder. Die Wohnung Gottes wird in den Psalmen häufig so bezeichnet: Ps. 28, 2 *atrium sanctum* desgl. Ps. 95, 9.

Jes. 63, 15 *habitaculum sanctum* desgl. Jer. 25, 30. In 1305 hat der Dichter, seinem Kommentar folgend, den Sinn des Bibeltextes verlassen. Er fand bei Rabanus zu dieser Stelle Ps. 26, 13 zitiert *credo videre bona Domini in terra viventium.* Bei *Ephraem Syrus* findet sich die *terra beata mansuetorum* direkt auf das Paradies bezogen (*Ephraem Syrus* a. a. O. S. 20. 194). Auch Ps. 114, 9 hat den Ausdruck: *placebo Domino in regione vivorum.*

Zu *willeo, wunnia* usw. Freude und Wonne sind bekannte biblische Ausdrücke für den Zustand des ewigen Lebens: 1. Petr. 1, 8 *credentes autem exultabitis laetitia inenarrabili et glorificata.*

Ps. 15, 11 *adimplebis me laetitia cum vultu tuo: delectationes in dextera tua usque in finem.*

Ps. 125, 6 *qui seminant in lacrymis, in exultatione metent.*

Matth. 25, 21 *intra in gaudium domini tui.*

1. Petr. 4, 13 *sed communicante Christi passionibus gaudete, ut et in revelatione eius gaudeatis exultantes.*

Die folgenden Ausdrücke haben ihre direkte Anknüpfung in der Tatianstelle. Nur *gêstlîc lîf* finden wir dort nicht; der Ausdruck lehnt sich an ähnliche im Neuen Testament an, wo von *spiritalis potus* und *spiritalis esca* 1. Kor. 10, 3. 4 gesprochen wird. Auch 1. Kor. 15, 45. In 1343 b—1347 a wird der Lohngedanke für das ewige Leben angewandt. Ähnlich 1557 b f., 1563 f., 1634 f., 1968 ff., 1788 ff., 3307 ff., 3362, 3459 f., 3474 f., 3482 f., 3488 ff., 3508 f., 3513 ff., 3778 f., 4207 f. Die Anknüpfung dafür liegt im Texte vor: *merces = lôn, geld, mêda.*

Hier trifft dasselbe zu, was zu *hebanwang* bemerkt wurde. Ähnlich wie dort liegt hier das Zusammenfließen zweier aus verschiedenen Quellen entsprungenen Motive vor, wobei aber auch hier die christliche Vorstellung durchaus die grundlegende ist. Daneben wird dem Dichter die Auffassung von Vergeltung und Lohn nahegerückt durch das noch im ganzen Mittelalter lebendige Verhältnis des Königs zu seinen Mannen: der freigebige Herr belohnt seine Getreuen für ihre Gefolgschaft mit reichen Geschenken. So lohnt Christus seinen Jüngern ihre Nachfolge mit dem höchsten Gut, dem Himmelreich. (Vilmar S. 75). 1557f. heißt der Lohn *suuîđo liaflîc lôn, fagaroro frumono:* herrlichen Vorteil erwirbt der, der seine Almosen im verborgenen gibt. 1563f. ist neu *lôn fora godes ôgun.* Auch das ist biblisch: *oculi Domini* Ps. 32, 18. 33, 16.

1646b—52a handelt vom Schätzesammeln. Der Dichter fand bei Rabanus, dessen Kommentar hier aus Beda stammt, die Ausführung über die irdischen Schätze. Das Gold, die Gewänder, die Dämonen und Häretiker = *ênig fiund* werden genannt. Dagegen ist speziell für die breite Schilderung der himmlischen Schätze weder bei Beda noch bei Rabanus viel zu holen. Letzterer erklärt, daß der Himmel hier in geistlichem Sinne zu verstehen sei, was allerdings für diese Stelle keine Bedeutung hat, wohl aber dazu beigetragen haben kann, daß der Dichter nicht zu lange vorher (v. 1323) das Leben im Jenseits *gêstlîc lîf* nennt. Die Schätze, zu deren Sammeln die Zuhörer ermahnt werden, heißen bei Rabanus *thesaurus spiritalium donorum, thesauri spiritales (Migne 107, 634 D).* In dem Satz *non enim in eo (i. e. coelum corporeum) quod transit, constituere et collocare debemus thesaurum nostrum,* der nur bei Rabanus steht, ist ein Anklang für den Heliandtext 1650f. zu finden *huuand the welo standid garu iu tegegenes* (s. dazu Matth. 25, 34), *sô huat sô gi gôdes tharod, an that himilrîki hordes gesamnod.* Der Hinweis, diese Schätze durch Almosengeben zu erwerben *thurh iuuua handgeba* findet sich in den Kommentaren nur zu der Parallelstelle Lc. 12, 33 bei Beda *(Migne 92, 494 D) Facite vobis sacculos qui non veterascunt. Eleemosynas videlicet operando, quarum merces in aeternum maneat.* Im übrigen verfährt der Dichter frei, indem er die Schätze, die für den

Himmel zu sammeln sind, mehrfach variiert: *hord that mêra, fagara fehoscattos.* Dieser letzte Ausdruck ist dem Dichter als Eigentum zuzusprechen (Vilmar S. 44, wo auch *fagar* in seiner ursprünglichen Bedeutung als „hellfarbig" erklärt wird. S. auch S. 29), während *hord* als Wiedergabe des lateinischen *thesaurus* angesehen werden kann.

1788b—1790a usw. bringt die Aufforderung, den schmalen Weg zum Leben zu gehen. Während hier Rabanus eine breite Deutung der beiden Wege gibt, verweilt der Dichter bei der konkreten Ausmalung des Bildes. S. auch 1489, 1499f. Neu ist hier der Ausdruck *diurlîc drôm,* das neben *lîf êwig* steht und auch dem Sinne nach dazu gehört. Es tritt hier derselbe Fall ein wie 1647, 1648: der Gedanke ist biblisch, die Variation Eigentum des Dichters, der der Vorstellung, wie wir noch sehen werden, dadurch eine charakteristische Färbung verleiht.

3. 1839—1840a usw. Diese Stellen sprechen vom ewigen Leben im Anschluß an die Aussendung der Jünger. 1839 bis 1840a geht auf die entsprechende Tatianstelle Lc. 9, 2 zurück: *et misit illos praedicare regnum dei* (s. auch Matth. 10, 7). Treffend fügt der Dichter gerade hier, wo es sich darum handelt, viele fürs Himmelreich zu gewinnen, die Variation hinzu *wîdbrêd welo,* dadurch andeutend, daß es Raum für viele, für alle hat. 1863b—1865a ist eine weitere Ausführung des biblischen Textes: *dignus enim est operarius cibo suo* Matth. 10, 10. Rabanus schließt eine Erörterung an, die den Befehl Christi mit der Tatsache, daß der Apostel Paulus sich von seiner Hände Arbeit ernährte, in Einklang setzen soll. Der Heliand-dichter geht seinen eigenen Weg, indem er auf das Bild aus Matth. 7, 13 zurückgreift und uns den Missionar zeigt, der die Seelen auf den Weg zum Himmel locken[1]), sie antreiben soll. Gleichnisse etwa wie das vom guten Hirten, der die Schafe auf die rechte Weide führt, und von der Henne, die ihre Küchlein zu sich ruft (Tatian 134, 143), mögen dem Verfasser vorgeschwebt haben. 1920—1923a gehört nach Tatian in die

[1]) Was für einen Inhalt der Ausdruck *seola bisorgan* im 9. Jahrhundert hatte, zeigt Hauck (KG. Deutschlands 2 S. 752 Anm. 2). *Si praedicare liceat, si emendare, si corrigere, si erigere ecclesiis, si confirmare, aut baptizare, aut poenitentiam dare.*

Bergpredigt (Tatian 43). Der Heliand hat es in die Aussendungsrede an die Jünger eingefügt, da in der Neuordnung: Tatian 40, 42, 41, 44 kein Platz mehr für diese Worte blieb. Vielleicht schienen ihm auch die Worte *non omnis qui dicit mihi domine, domine intrabit in regno coelorum, sed qui facit voluntatem patris mei* besonders gut dorthin zu passen, wo von der tätigen Nachfolge der Jünger in Christi Dienst die Rede ist.

4. 2081—2087 bringt eine allgemeine Betrachtung über Himmel und Hölle im Anschluß an die Hochzeit zu Kana. Bei Alkuin findet sich eine Anknüpfung dafür in dem Satze *ipse initio signorum, qui immortalis jam per resurrectionem effectus, immortalis vitae studia sola sectantibus ostenderet, carnalem prius, et quasi insipidam mentem eorum, sapore scientiae coelestis imbuit: post verae resurrectionis gloriam, maiori eos spiritalis gratiae munere completurus (Migne 100, 772 B).* Daß er den fröhlichen Jubel eines Festes gerade an dieser Stelle auf das ewige Leben übertrug, lag nahe. Doch fand er diese Vorstellung auch in der Bibel:

Luc. 22, 30 *ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.*

Off. 19, 7 *Gaudeamus et exultemus et demus gloriam ei: quia venerunt nuptiae Agni, et uxor eius preparavit se.* Auch das Gleichnis von dem Könige, der seinem Sohne Hochzeit machte (Matth. 22, 1 ff., Tatian 126) kann herangezogen werden. *lioht seolono* wird hier variiert durch *dagskîmo*, wozu eine genaue Parallele fehlt, *gôdlîcnissea godes = gloria, claritas Dei,* ein ungemein häufiger biblischer Ausdruck.

5. Dieselbe Anschauung vom ewigen Leben als einem Festmahl finden wir 2134 ff. wieder. Zu Matth. 8, 11 findet sich im Kommentar des Rabanus eine Bemerkung von diesem selbst, in der die doppelte Bedeutung des Wortes *recumbo* berücksichtigt wird: ruhen und zu Tische liegen, das Mahl genießen. *(Migne 107, 859 A) recumbent non carnaliter iacentes, sed spiritaliter requiescentes, non temporaliter potantes, sed feliciter epulantes.* Wir können diese doppelte Bedeutung im Heliand wiederfinden: *thea môtun thar an Abrahames endi an Isaakes sô self endi ôc an Jacobes, gôdoro manno, barmun*

(s. Lc. 17, 22 Heliand 3352) *restien endi bêdiu gethologean, welon endi willeon endi wonodsam lîf.*

6. 2486—2489 a usw. Daß der Verfasser bei der Auslegung des Gleichnisses vom Säemann zweimal auf das ewige Leben zu sprechen kommt, hat seinen Grund darin, daß er innerhalb des Gleichnisses von der Reihenfolge der Synoptiker abweicht. Nach dem Samen, der auf den Fels fiel, spricht er gleich von dem guten Samen. Sievers (ZfdtA. 19, 24) erklärt diese Umstellung aus dem Wunsche des Dichters, den Gegensatz zwischen dem verstockten Menschen, der das Wort Gottes nicht aufnimmt, und der für Gottes Wort empfänglichen, aufgeschlossenen Seele recht scharf hervortreten zu lassen. Die Beziehung auf den himmlischen Lohn liegt sowohl bei Rabanus als bei Beda vor. Doch scheinen mir die Worte *habad sô giuuehslod te thesaro weroldstundu mid is hugiskeftiun himilrîkeas gidêl* zu dem Kommentar des Beda zu Lc. 8, 15 *et fructum afferunt in patientia* besonders passend. Beda *(Migne 92, 432A)* gibt eine ausführliche Erklärung, was unter dem *fructum afferre in patientia* zu verstehen sei: *Bona terra omnibus tribus terrae nequam varietatibus contraria facit, et libenter videlicet semen verbi suscipiendo, et quod suscipit, inter adversa et prospera patienter ad fructus usque tempora servando.* Das geduldige Ausharren in guten und bösen Tagen möchte ich im Heliand 2486 wiedererkennen: er hat so in den Stunden dieses irdischen Lebens durch seine Gesinnung, d. h. durch seine Beständigkeit des Himmelreiches Anteil eingetauscht. Für das folgende *farid imu an giwald godes, tionuno tômig* läßt sich ebenfalls der Lukaskommentar heranziehen. Beda führt aus, daß es uns in dieser Welt immer an Liebe fehlt und darum Widerwärtigkeiten uns treffen und fährt fort: *quia cum humiliter flagella suscipiunt, post flagella ad requiem sublimiter suscipiuntur.* Das gibt der Dichter wieder durch *tionuno tômig.* Am Schluß der Auslegung wird, ähnlich wie vorher die verstockte und die empfängliche Seele einander gegenübergestellt wurden, der nur am Reichtum hängende Mensch in Gegensatz gebracht zu dem, der schon hier auf Erden an die Ewigkeit denkt. Naturgemäß strebt der Dichter nach einer Steigerung und findet diese in 2529 b ff. *sô endilôsan*

welon, sô that ni mah ênig man witan an thesaro weroldi. Sievers (a. a. O. S. 27) zieht hierzu 1. Cor. 2, 9 heran, eine Stelle, die in Predigten in eben dem Zusammenhange wie hier häufig vorkommt. Sie gehört bei allen Schriftstellern, lateinischen und deutschen, die Himmelsbeschreibungen geben, zu den ständigen Formeln. Eine ähnliche Steigerung findet sich 2642 *than hald ni mag thera mêdan man gimacon fîđen.* Der Bibeltext bietet hier nur die Bestrafung der Bösen. Rabanus vergleicht den Himmel mit einem sichern Hafen, in den die Gerechten einfahren: *(Migne 107, 955B) et quasi in quodam quietissimo portu boni mittentur in vasa coelestium mansionum.* Beda bietet ebenfalls die *coelestes mansiones (Migne 92, 70A).* Der Heliand begnügt sich mit den schon bekannten Formeln. Im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen wird auch zweimal von dem Schicksal der Frommen gesprochen: 2598b—2601a und 2604b –2606a, endlich ohne Beziehung auf das Gleichnis in ermahnendem Sinn an die Zuhörer gerichtet 2617b—2620. Zu 2598—2601 s. Rabanus *(Migne 107, 952B) sanctos vero qui appellantur triticum, horreis, id est mansionibus coelestibus suscipiendos.* Der Satz ist aus Hieronymus geschöpft. 2605—2607 ist genau nach Matth. 13, 43. In 2619 ist der Ausdruck *alung tîr* neu. Vgl. dazu Röm. 2, 6. 7 *qui reddet unicuique secundum opera eius: iis quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam, et honorem, et incorruptionem quaerunt, aeternam vitam. 1. Petr. 5, 4 et cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam.*

7. 2796b—2799a. Der Heliand schließt die Erzählung von der Enthauptung Johannes des Täufers nicht wie seine biblische Vorlage mit dem: *et accedentes discipuli eius tulerunt corpus et sepelierunt illud in monumento.* Er hat das Bedürfnis, die gräßliche Erzählung trostreich ausklingen zu lassen. Die Kommentare bieten hier keine Anknüpfung. Vielleicht ist es kein Zufall, daß in diesem Abschnitt, der auf die Beschreibung von dem Geburtstagsfest des Herodes folgt, ebenso wie nach der Hochzeit zu Kana die Variation *diurlîc drôm* (2797) steht. Beidemal tritt es zu *lioht*, zu dem es inhaltlich eine Ergänzung bildet, nicht bloß eine Wiederholung wie 1789—1790 *lîf: drôm.*

8. Die Stelle 3080b—82a bietet nichts neu zu Erwähnendes.

9. 3134b—3136a usw. wird die Verklärung mit den Worten beschrieben: *skên that berhte lioht, was thar gard gôdlîc endi grôni wang, paradise gelîc* und später: *thit is ôdas hêm, welono wunsamost.* Daß in der Verklärung Christi den Jüngern ein Vorschmack ewiger Seligkeit gegeben wurde, ist geläufige Auffassung. Rabanus sagt dazu *(Migne 107. 998 D): Verum quia quo amplius quisque vitae coelestis dulcedinem degustat, eo amplius fastidit omnia quae placebant in infimis.* Die folgenden Stellen aus Rabanus: (999B) *quid putandum est illis inesse gaudii beatitudinis, qui divinitatis eius altitudinem videre meruerint?* und *quis sermo explicare, quis sensus valet comprehendere, quanta sint gaudia iustorum*? mögen dazu beigetragen haben, daß der Dichter mehrfach die Freuden des Himmelreiches für unaussprechbar erklärt. (2529. 2642.)

10. 3350b—3354a usw. Im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus verweilt der Helianddichter länger bei der Schilderung von dem Zustand des armen Lazarus nach seinem Tode, ohne jedoch gegen das früher Genannte Neues zu bringen. Die kurze Bemerkung im Bedakommentar zu Lukas *(Migne 92, 535A) sinus Abraham requies est beatorum pauperum* läßt der Heliand unbeachtet. Man könnte daraus zusammen mit andern Beobachtungen schließen, daß dem Dichter die Vorstellung des ewigen Lebens als *requies,* als *quietissimus portus* (S. 61) gleichgültig blieb.

11. 3595b—3596a usw. Die Geschichte von der Heilung der beiden Blinden wird im Tatian zweimal erzählt (62. 116). Der Stellung des Textes nach kommt als Vorlage für den Heliand 116 in Betracht, was auch inhaltlich besser paßt. Die Erzählung nimmt im Heliand eine besondere Stelle ein. Ganz gegen seine Gewohnheit gibt der Dichter eine mystische Deutung des Wunders. Grau hat für 3592—3619 eine angelsächsische Quelle nachgewiesen (Grau, Quellen und Verwandtschaften der älteren germanischen Darstellungen vom Jüngsten Gericht. Studien zur engl. Phil. 31. Halle 1908. S. 216.) Für das Vorliegen einer besondern Quelle spricht die Tatsache, daß der Dichter von seiner Arbeitsweise abweicht. Andererseits bietet die angelsächsische Quelle nur einen Teil der

mystischen Deutung, die Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradiese, während der ausführliche Vergleich der beiden Blinden mit dem Menschengeschlecht auf den Bedakommentar zu Lc. 18, 35ff. zurückgeht *(Migne 92, 558A.B)*. Der Gegenstand der Erzählung legt den Ausdruck *lioht* für das Himmelreich, den der Dichter fünfmal anwendet, nahe. 3654 heißt der Himmel *thiu berhtun bû*. Obwohl Jerusalem hier nicht ausdrücklich genannt ist, scheint der Dichter doch daran zu denken. 3707 heißt Jerusalem *thiu berhta burg*. Er fand den Hinweis auf Jerusalem als der Stätte der Seligen, *visio summae pacis*, bei Rabanus *(Migne 107, 1033C) quia nimirum genus humanum a visione summae pacis in desideria saeculi huius labe mortifera decidens*. Später heißt es von Christus: *si mansisset Jerosolymis et numquam ad humilia descendisset*.

12. 3924—3925. Hier läßt der Johanneskommentar sowohl des Alkuin wie des Beda im Stich (Joh. 7, 38. 39). Dort wird der Geist erklärt als die Liebe der Christen untereinander, während der Heliand als Erläuterung gibt: *lioht endi listi endi lîf êwig, hôh hebanrîki endi huldi godes*. Höchstens in *listi* ließe sich eine Spur von dem bei Alkuin ausgeführten Gedankengang finden (auch bei Beda), daß die Jünger, nachdem sie den Heiligen Geist empfangen hatten, alle Sprachen verstanden. Die weitere Deutung des Heiligen Geistes als *lîf êwig, hôh hebanrîki endi huldi godes* ist aus dem Wunsch des Verfassers nach einem klangvollen Kapitelschluß zu erklären.

13. 4448b—4451. Diese Verse schließen sich an den Tatiantext an: *Justi autem in vitam aeternam ibunt*. Matth. 25, 46. Der Kommentar des Rabanus bietet keine weitere Ausmalung dieses Verses, sondern spricht von der ketzerischen Ansicht des Origenes, der die Höllenstrafe nicht für ewig halte. Im Heliand überrascht die Auffassung, daß Christus selbst das Heer der Reinen in das Himmelreich führt, was nicht zu 3350ff., auch nicht zur kirchlichen Überlieferung stimmt, wonach die Engel die Seelen aufwärts geleiten. Vielleicht hat man aus dem *venite benedicti* geschlossen, daß Christus der Führer ist, vielleicht wirkt auch die Tradition von der Höllenfahrt Christi

ein, wonach Christus nach seinem Tode die Frommen des Alten Testamentes aus der Hölle erlöst und ins Paradies führt.

Am häufigsten werden im Heliand folgende Ausdrücke für das ewige Leben gebraucht: *himilrîki, sinlîf. lioht godes, welo, willeo, wunnia.* Eben dieselben Ausdrücke gehören auch in der Bibel zu den meistgenannten. Wir werden bei Otfrid und dem Muspillidichter sehen, daß diese Ausdrücke auch in der christlichen Predigtliteratur immer wiederkehren. Es ist daraus der Schluß zu ziehen, daß für die Beschreibung vom Himmel, ebenso auch von der Hölle sich bei der Missionierung der germanischen Völker ein fester Formelschatz früh entwickelt hatte, oder besser, früh aus der alten Kirche in die mittelalterliche, aus der lateinischen Sprache in die deutsche übernommen wurde. Augustin gibt in seiner Schrift *De catechizandis rudibus* (herausgeg. v. G. Krüger. Tübingen 1909. 7, 1) Anweisungen über den ersten Unterricht der Heiden. Darin wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß man ihnen Lohn und Strafe im zukünftigen Leben vorhalten solle. Diese Anweisung wurde auch bei der Missionierung unter den germanischen Völkern befolgt, wie denn überhaupt das Schema von Lohn und Strafe, Leistung und Gegenleistung im religiösen Volksbewußtsein des Mittelalters am deutlichsten hervortritt (Hauck, KG. 2 Leipzig 1912. S. 792). Wir können hiernach schon vorausblickend vermuten, daß die Vorstellungen vom ewigen Leben in der althochdeutschen und mittelhochdeutschen Dichtung nicht eigentlich Neues zeigen werden, denn ein einmal überlieferter Formelschatz widersteht, noch dazu wenn es sich um religiöse Stoffe handelt, hartnäckig einer inneren Umwandlung oder Ersetzung durch neue Begriffe.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung sei kurz zusammengefaßt: Der Helianddichter hat die Ausdrücke für das ewige Leben ganz aus dem christlich-biblischen Vorstellungskreise genommen und setzt einen bestimmten Formelschatz bereits voraus. Er erweitert diesen, insofern er die Formeln variiert und ihrem Inhalt dabei eine bestimmte, seinen heimatlichen Verhältnissen entsprechende Färbung gibt. Er liebt es, wo immer der Text oder der Kommentar Gelegenheit

bietet, die Formeln für das ewige Leben zu häufen, eine Eigentümlichkeit der Alliterationspoesie überhaupt. Gern schließt der Dichter seine Kapitel mit einem Ausblick auf das Leben im Jenseits.

Vor einer speziellen Charakteristik der Jenseitsvorstellungen im Heliand sei an dieser Stelle kurz das Bild skizziert, das der Verfasser vom Paradies entwirft:

Oben in weiter Ferne von den Wohnsitzen der Menschen ist das hohe Himmelreich. Steil und schmal ist der Weg, der hinaufführt, und einsam wandert der Mensch, der ihn erwählt hat. Aber Herrlichkeit umfängt ihn, wenn er an die Himmelspforten kommt, an die Burgtore seines Gebieters. Dort oben ist seine Heimat, sein Erbgut, aus dem der leidige Feind ihn vertrieben. Da breiten sich grüne Fluren aus, Gottes Aue, ein hehrer Garten. Langdauerndes Licht leuchtet um ihn, es blinkt der Bau des Himmelskönigs. Nun empfangen alle Menschen, die Gott selbst dorthin geleitet, das Heer der Reinen, Vergeltung für ihre Werke, lieblichen Lohn. Herrliche Schätze und unvergängliche Güter liegen für sie bereit. Ein lustvolles Leben führen sie in Ewigkeit, in fröhlichem Jubel in der Halle ihres Herrn. Denn in seinem Friedensschutz sind sie, seine treuen Mannen, und genießen ewige Wonne mit den Engeln, den heiligen Himmelswächtern.

Die Namen[1]), die am häufigsten bei der Erwähnung des Himmelreiches wiederkehren, sind: *himil, himilrîki, hebanrîki, himiles rîki, thes waldandes rîki, drohtines, godes rîki,* in Verbindung mit Adjektiven: *hôh hebanrîki, hôhosta rîki, craftig rîki, êwig, êwan rîki, wîd rîki 268, 4396.* Gott wird *hebancuning, himilcuning* genannt (Sievers S. 417). In den Ausdrücken *hôh, wîd* — später auch *wîdbrêd* — liegt noch die sinnliche Bedeutung vor. Der Dichter hat eine bestimmte räumliche Vorstellung vom Himmelreich, das oberhalb des sichtbaren Wolken- und Fixsternhimmels zu suchen ist. Ein steiler Weg aus dieser Welt führt hinauf. 1489, 1499, 3458, 3595, 4448. Ein Tor öffnet den Eingang. 985, 1798, 1799. Die sinnlich-konkrete Anschauung ist noch nicht spiritualisiert worden. Das wird

[1]) Siehe dazu das Stellenverzeichnis bei Sievers, Heliandausgabe S. 423f.

durch die übrigen Formeln bestätigt, die der Dichter anwendet. Mit Vorliebe spricht er von dem *hebanwang*, dem *grôni godes wang, gard gôdlîc* und von dem *lioht godes*, das mit den Adjektiven *mâri, berht, sinscôni, hêlag, êwig, langsam*, verbunden wird (Sievers 423). *berht* auch in dem Sinn von glänzend, strahlend tritt zu *bû 3653* und zu *lôn 3362*. Die Gesichtsempfindungen tragen mehr als alle übrigen sinnlichen Wahrnehmungen zu dem Bilde bei, das sich der Dichter vom Paradiese macht. Er hat Farbensinn: die bunte Natter 1878, den bunten Vorhang 5664, die grünen Fluren 4285, den grünen Ölberg 4236, wo grün und schön fast als synonyme Begriffe erscheinen, die blinkenden Burgmauern 3685 — alles das sieht er vor sich. So weiß er auch vom Himmelreich nichts Herrlicheres zu rühmen als die grünen Fluren und das helle Licht. Wie lebhaft der Dichter in bezug auf das Licht empfindet, zeigt sich an vielen Stellen (s. Hauck KG. 2 S. 796). Keine Krankenheilung wird mit innigerer Anteilnahme erzählt als die Heilung der zwei Blinden. Wie lebhaft wird die Not dieser Armen geschildert! 3548b—3552a, 3554. Nicht minder lebendige Worte findet der Dichter für das Glück der Sehenden. 3575 bis 3578a, 3580—3585a. Aus diesem Grunde halte ich die Erzählung von den zwei Blinden für besonders charakteristisch für den Dichter und möchte durchaus nicht ihre dichterische Schönheit schmälern (s. Jostes, ZfdtA. 40 S. 349, 365). Man vergleiche dann etwa mit dieser Geschichte die ruhigere Darstellung von der Heilung des Gichtbrüchigen. 2298b—2302a, 2333b—2335a. Das leuchtende Gestirn, das den Weisen aus dem Morgenlande den Weg zeigt, der Glanz des heranbrechenden Morgens, des Tages (Sievers S. 437, 449, 451), dann in übertragenem Sinne die leuchtenden Schicksalsmomente (Vilmar S. 15f.) sind oft wiederkehrende Ausdrücke. Für leben wird gesagt *thit lioht sehan* (Sievers 431), für geboren werden *an thit lioht cuman* (Sievers 412), für sterben *thit lioht geban* (Sievers 449) *sôkian lioht ôther*[1]). 4054 wird zu dem Worte

[1]) Diese letzte Formel kann genau genommen nur für die Frommen gebraucht werden. Daß es 5698 von beiden Schächern gesagt wird, ist eine der wenigen Stellen, wo das Wort *lioht* in seiner Bedeutung verblaßt ist.

Jesu: Ich bin die Auferstehung und das Leben *lioht* hinzugefügt:

that he selƀo was sunu drohtines,
bêđiu ia lîf ia lioht liudio barnon
te astandanne.

Am liebsten aber verwendet der Dichter das Wort *lioht* für die Herrlichkeit des Jenseits, und zwar immer in einem Sinn, der noch die Vorstellung des sinnlich Wahrnehmbaren bewahrt hat, nicht etwa in so abgeblaßter Bedeutung, wie heute „blendend" gebraucht wird. Auffallend ist, daß *torht* nicht vom himmlischen Lichte gebraucht wird. Das bestätigt die Ansicht Vilmars, daß das Wort als altes Kultuswort in seiner Bedeutung erstarrt und nur noch in bestimmt abgegrenztem Sinne gebraucht worden sei, nämlich für den Glanz der Himmelsgestirne und für die durch glänzende Naturerscheinungen offenbarten Schicksalsschlüsse (Vilmar S. 15ff.). Diese Beobachtung wird uns helfen, in Himmel und Hölle den Ausdruck *diu godes zorftel* näher zu erklären. *lioht* tritt wiederholt in alliterierende Verbindung mit *lîf.* 3616—3617, 3667 bis 3669, 4054, 4642—4643.

Etwas sinnlich Wahrnehmbares liegt auch in dem Ausdruck *drôm* vor. Die Bedeutung ist eine doppelte, deren Zusammenhang noch nicht klar nachgewiesen ist, 1. Traum, 2. Getriebe, fröhliches Treiben. Im letzten Falle ist die Vorstellung des Beweglichen, des Gedränges, dann weitergehend des Lärmens, des Tosens die grundlegende. Grein (Sprachschatz der angels. Dichter, neu herausg. v. Köhler. Heidelberg 1912. S. 125) stellt *dreám* zu dem griechischen θρέω, θρόος das Lärmen einer durcheinanderschreienden Volksmenge. Vilmar S. 38 erklärt es als Weinfröhlichkeit, Zustand halber Trunkenheit. Das ist zu eng gefaßt, denn der Ausdruck kommt in Wendungen ganz allgemeinen Inhalts vor. Die Blinden möchten *liudio drôm* wiedersehen. 3576, 1127, 3389. Für sterben heißt eine stehende Formel *farlâtan liudio drôm 578.* Nur 2009 paßt der Ausdruck *iubilus aulae.* Auch daß er, wie nach Vilmars Erklärung zu schließen ist, notwendig eine angenehme Vorstellung enthält, trifft nicht zu, denn es wird auch von dem höllischen Treiben gebraucht *lêđaro drôm 949.* Ich

möchte darum in dem Ausdruck nicht mehr als die Vorstellung des Beweglichen, des Lebendigen sehen, das auch gut das Wesen des Traumes mit seinen sprunghaft erscheinenden und wieder verschwindenden Bildern charakterisiert. Der Dichter gebraucht diesen Ausdruck für die Freuden des Himmels. Fröhliches Leben und Treiben wie bei einer Hochzeit, einem Festmahl herrscht dort, eine Auffassung, der „die sichere Ruhe des Himmels" in späteren Dichtungen als eine spiritualisierte gegenübersteht.

Auch der Begriff der Seligkeit bekommt im Heliand eine konkrete Bedeutung. Der Dichter überträgt die Güter des irdischen Lebens auf den Himmel. Der häufig vorkommende Ausdruck *welo* (Sievers 423) bezeichnet den beweglichen, leblosen Besitz und das Wohlgefallen an diesem Besitz (Vilmar S. 44). Das Himmelreich ist *welono thê mêsto, wîdbrêd welo, the wîdo welo, wunsam welo, welono wunsamost, endilôs welo 2529.* Alliterierend ist es mit *willeo* verbunden 2137, 1330, 2643.

Immer liegt in dem Ausdruck die Vorstellung des erb- und eigentümlichen Besitzes. Der in Haus und Hof ausgebreitete Reichtum der Einrichtung, der Geräte, des Vorrats steht vor dem geistigen Auge des Dichters, wenn er von *welo* spricht. Eine ähnliche Bedeutung wie *welo* hat *feho* (Vilmar S. 43), das in der Zusammensetzung *fehoscatt* (ursprünglich Besitz an Vieh) gebraucht wird, um den Schatz im Himmel zu bezeichnen. Nahe mit *welo* berührt sich der Ausdruck *upôdas hêm* (Sievers 423), *fader ôðil.* Hier tritt das Bewußtsein der Sicherheit in der Heimat, der Liebe zu dem angestammten Besitz in den Vordergrund (Vilmar S. 22, 42). Noch gesteigert wird die Schilderung der himmlischen Herrlichkeit, wenn von dem *berht bû,* der glänzenden Wohnung gesprochen wird. Hier liegt bereits im Keime das Motiv vor, das später in den Beschreibungen vom himmlischen Jerusalem sich so breit entfaltete.

Unter den abstrakten Ausdrücken für das Himmelreich steht in erster Linie *lîf.* In diesem Worte verbunden mit *lioht* wird die Melodie angeschlagen, die durch die ganze althochdeutsche und mittelhochdeutsche Literatur, wo immer die Vorstellungen vom Paradiese ihr Gegenstand sind, forttönt und

in stets reicheren Akkorden anschwillt. Zur Bezeichnung der ewigen Dauer des Lebens dienen die Worte *êwig, sinlîf.* Auch in *wonodsam lîf 2137* liegt die Vorstellung des Bleibenden, Dauernden vor. Es hängt zusammen mit *wonon, 2086* (Vilmar S. 41) ein Leben, bei dem man gern verweilt. In *gêstlîc lîf 1323, gêst 1865, 2085* soll das Leben von der Vorstellung des Irdischen abgerückt werden; doch bleibt das ein Wort ohne Inhalt.

Neben *lîf* kommt *friđu* 2810 vor. Die Seele Johannes des Täufers ist in Frieden vor den Feinden. Auch in dem Lobgesang Simeons scheint der Friede als das Ziel der Fahrt aufgefaßt zu werden, nicht die Art und Weise bezeichnend, wie im lateinischen Text (Tatian 7) *nunc dimittis servum tuum, domine, secundum verbum tuum in pace.* Dagegen Hel. 480ff.:

„Nu ic thi, hêrro, scal", quađ he,
„gerno biddean, nu ic sus gigamaloḍ bium,
that thu thînan holdan scalc nu hinan hwerƀan lâtas,
an thîna friđuwâra faran.

Doch bedeutet der Friede als Inbegriff der Seligkeit dem Helianddichter nicht viel, denn er ist ein Freund von Kampf und Sieg, erfüllt von kriegerischem Geist. Man denke an die bekannte Erzählung, wie Petrus dem Knechte das Ohr abhaut. Wenn er vom Frieden spricht, so denkt er dabei nicht in erster Linie an das Aufhören alles Kampfes, sondern an den Friedensschutz, den der skalk bei seinem Herrn findet.

In der ganzen Helianddichtung treten die Paradiesesvorstellungen nicht stark hervor. Sie beherrschen das Gedicht nicht, dessen Stimmung eine kräftige, tatfreudige, lebenszugewandte ist. Trotzdem der Dichter den Himmel seine wahre Heimat nennt, weiß er noch nichts von dem sehnsüchtigen, schmerzlichen Verlangen asketischer Naturen, die in der Welt nur Elend und Übel sehen. Mit ruhiger Freude ohne ungeduldige Erwartung blickt er auf das zukünftige Leben. Seine Augen sind auch offen für das Gute in diesem Leben. Die ganze Ausmalung ist nicht hervorgegangen aus der Stimmung der Sehnsucht nach dem, was man nicht hat, sondern beruht auf der naiven Freude an dem, was man hat.

§ 2. Muspilli

Die schwierige Frage nach den Quellen und der Komposition des Muspilli hat zuletzt mit anerkanntem Erfolge (ZfdtPh. 41, 408, AfdtA. 35, 188) Grau behandelt. (a. a. O. S. 219ff.) Er weist für Muspilli zwei Predigten des Ephraem Syrus als Hauptquelle nach: für 1—30 *Sermo in eos qui in Christo obdormierunt*, für 31—103 *De cruce*. Der Zusammenhang mit Hippolyts von Ostia *liber de consummatione*, den Kraus annimmt (Zfdt.-östr. Gymn. 47, 342ff.), erklärt sich dadurch, daß dieser ebenfalls auf Ephraem zurückgeht. Einzelne Stellen aus anderen Predigten Ephraems werden als Nebenquellen herangezogen. Für die Paradiesesvorstellungen kommen aus dem Muspilli nur Zeile 11—17 in Betracht. Die Nachprüfung der Quellen, die Grau angibt, wird sich also in der Hauptsache auf die erste Predigt beschränken[1]). Grau gibt selbst einen großen Abstand zwischen der Quelle und dem Muspilli zu (S. 221, 222). Gewißheit, daß der Dichter die Quellen doch so, wie sie uns vorliegen, benutzt habe, gründet er auf Beobachtungen, die er zu 36ff., 66ff., 91ff. macht, nämlich jedesmal da, wo sich eine deutliche Abweichung von der Hauptquelle findet, zu der der Dichter durch ein Wort in dieser Vorlage veranlaßt worden ist. Der Satz aus *De cruce*, der für 31ff. (vgl. ZfdtPh. 41, 410) herangezogen wird, spricht von den *magna et horrenda admirabilia*, die am Jüngsten Tage über die Menschen hereinbrechen werden. Das — so vermutet Grau — hat den Dichter an den Kampf des Elias und Enoch mit dem Antichrist erinnert, den er nun, und zwar nach einer angelsächsischen Quelle, einfügt. Er will die großen und schrecklichen Wundertaten, die die Predigt nur andeutet, schildern. V. 66 soll in ähnlicher Weise der Ausdruck der Vorlage *iudex iudicum* ihn zu der Abschweifung über die ungerechten Richter veranlaßt haben. V. 91 habe der Dichter das Bibelwort der Quelle: *nam et capilli capitis nostri, omnes numerati sunt*, nämlich die Gedanken und Gesinnungen, von

[1]) Für Ephraem Syrus konnte ich nicht die von Grau (S. 10) angegebene Ausgabe des Vossius, Antwerpen 1619, sondern nur eine spätere Auflage derselben Ausgabe, Köln 1675, benutzen.

denen wir Rechenschaft geben müssen, durch die Aufzählung der Gliedmaßen ersetzt, die zur Verantwortung vor den Richter gezogen werden. Für 1—30 findet Grau solche Gewißheit gebenden Stellen nicht, doch hält er Ähnliches für wahrscheinlich an vielen Stellen. Bildet dies schon einen Unterschied in der Benutzungsweise der ersten und zweiten Predigt, so wird dieser bei näherer Prüfung noch auffallender. Die zweite *De cruce* ist in viel engerem Anschluß benutzt als die erste, wo ganze Gedankengänge fortgelassen sind. Das wird besonders deutlich hinsichtlich der Aussagen über das Paradies. Sehen wir, was Grau für diese Verse aus seiner Quelle entnimmt. Die Gegenüberstellung der Seele, die von dem Teufel und seinem Gesinde geholt wird, und derjenigen, die von den Engeln geholt wird, findet sich in dieser Weise nicht in der Predigt (S. 778; vgl. AfdtA. 35, 188). Dort steht der kurze Hinweis auf das Schicksal der frommen Seele *ne ad caelum ascendat; ne in regione vivorum ingrediatur, ne in lumine viventium inhabitet: caeterum* (Grau S. 225 hat statt dessen *aeternum*, was mir nicht so gut zu passen scheint) *sancti angeli excipientes animam secum in caelum abducunt*, gleichsam in Parenthese in der langen Ausführung über das Schicksal der sündenbeladenen Seele (vgl. AfdtA. 35, 190). Die Fürsten und Gewaltigen dieser Welt zeigen ihre Schuldschriften gegen die Seele vor, damit sie nicht in das Land der Lebendigen gelange. Sonst führen die Engel sie mit sich in den Himmel. Dann folgt ein langer Abschnitt über die Sorge für den Leichnam. V. 12 und 13[1]) führt Grau auf die letzte Hälfte des schon zitierten Satzes zurück. Wir müssen auch v. 11 dazu rechnen. Zu 14 und 15 setzt er als Parallele die erste Hälfte des Satzes und sagt dazu, der Dichter habe hier für die lateinischen Sätze die in Predigten und in der geistlichen Dichtung geläufigen Formeln eingesetzt, doch entspreche ihre Reihenfolge genau dem Texte des Ephraem. 1. *regionem vivorum = lîp âno tôd.* 2. *lumen viventium = lioht âno finstri*, 3. *inhabitet = selida.* Diese etwas künstlich zustande gebrachte

[1]) Muspilli ist zitiert nach W. Braune, Althochdeutsches Lesebuch, Halle 1907, S. 82.

Übereinstimmung ist kaum von Bedeutung gegenüber der Tatsache, daß geläufige Formeln eingesetzt sind, wie die zahlreichen Parallelstellen[1]), die Müllenhoff in den Denkmälern (3. Aufl. II, 32) zu diesem Verse anführt und die Grau (S. 225) ergänzt, in erdrückender Fülle beweisen. Es mag noch dazu angeführt werden *Anselmi Cant. meditat. 14, 6 ubi gaudium sine moerore, requies sine labore, dignitas sine tremore, opes sine amissione, sanitas sine languore, abundantia sine defectione, vita sine morte, perpetuitas sine languore, beatitudo sine calamitate.*

Cyprian (?) a. a. O. S. 318 *nox ibi nulla, suas defendunt astra tenebras.*

Im folgenden läßt die Quelle noch mehr im Stich. Ich sehe nicht ein, wie Grau in dem Satz: *tunc nos mortale curantes corpus et tamquam peregrinum atque alienum ex propria domo ad sepulturam efferentes magnum aliud et formidandum mysterium cernimus* den Anlaß zu 15b—17a entdecken will. Die einzige Übereinstimmung, aber in ganz anderer Bedeutung, bietet das Wort *domus* = *hûs* 17a. Es ist deshalb besser, das ausschließlich gelten zu lassen, was auch Grau zugibt, der Verfasser folge hier seiner Phantasie. Wir ergänzen dazu: er schöpft auch hier aus dem bekannten Formelschatze, der ihm durch die Bibel, den Unterricht, die Predigt vertraut war. Für 17b weist Grau einen späteren Satz der Predigt nach: *bonum in illa tunc hora tibi subveniet auxilium.* Der Ausdruck *auxilium mihi venit, auxilium quaero* gehört zu den ganz geläufigen in der Bibel, besonders häufig in den Psalmen, die von jeher stark die erbauliche Literatur beeinflußt haben.

Ps. 120, 1 *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi,* auch Ps. 123, 8. Daß der Verfasser in der Schilde-

[1]) Ehrismann dehnt diese Auffassung auf das ganze Gedicht aus. „Die Quelle bildet, und zwar für das ganze Gedicht, ich möchte nicht sagen: eine lateinische Predigt, sondern der seit Augustin traditionelle Vorstellungskreis der lateinischen Predigt“ (AfdtA. 35, 190). Guntermann zieht zu v. 14, 15 eine Parallele aus Cäsarius heran, die ganz ähnliche Antithesen enthält. Doch eignen sich diese nicht zur Ableitung eines Quellenverhältnisses, wenn nicht andere speziellere Parallelen daneben stehen (ZfdtPh. 41, 412).

rung des Himmels seiner Quelle frei gegenübersteht, sie bedeutend kürzt, wird besonders aus dem Anfang der Predigt deutlich. Da der Dichter seiner Quelle durchaus nicht im Zusammenhange folgt, sondern sie in einzelne Stücke zerpflückt, die er wieder in eine ihm genehme Reihenfolge bringt, so haben wir die Berechtigung, zu 11—17 den Anfang der Predigt heranzuziehen, der für den hier in Betracht kommenden Punkt besonders interessant ist, denn er bietet, auf engen Raum vereinigt, alle die Züge, die wir schon im Heliand fanden (Vossius 775). Die Predigt spricht von den Freuden der in Christo Entschlafenen: *deliciis paradisi satiati;*

das Himmelreich ist ein frohes Festmahl: *festa quae ibi celebrantur;*

dort empfängt man Trost für alle Mühsal: *qui ibi omni consolatione pleni sunt;*

das ewige Leben ist Licht: *ad lucem inaccessibilem contendunt;*

caliginosam istius vitae umbram deseruerunt et ad Solem iustitiae sursum cucurrerunt;

der Himmel ist das rechte Vaterland: *non hic propriam patriam habebant, sed supernam mansionem sibi patriam ducebant.*

reliquerunt nos orphanos et ad propriam patriam abierunt.

peregrini et advenae hic erant;

der Himmel ist die dauernde Wohnung, das obere Jerusalem: *e terra exierunt et iam supernam Hierusalem inhabitant.*

festinârunt et ideo in patriam supernumque thalmum intrarunt;

das Himmelreich bietet ewige Güter, ewige Seligkeit: *sempiterna bona ac perpetua Dei dona animo complectentes.*

ad supernam beatitudinem pervenerunt;

non hic fluxas atque caducas opes possidebant, sed caelestes divitias expectebant;

reliquerunt corruptionem et ad immortalitatem concesserunt.

Daneben finden sich einige noch nicht vorgekommene Züge: die Lobgesänge der himmlischen Chöre, die Sehnsucht der Frommen nach jenem Leben. Trotz dieser Übereinstimmung wäre es übereilt, etwa daraus ein Quellenverhältnis für die Paradiesesvorstellungen zwischen Heliand und dieser Predigt ableiten zu wollen, ebensowenig wie wir auf Grund der im

Muspilli genannten Züge diese Quelle hätten feststellen können. Eine Durchsicht der Werke Ephraems lehrt uns, daß wir mit Leichtigkeit dieselben Züge an andrer Stelle wieder vereinigt finden. Es sei nur hingewiesen auf die katechetische Betrachtung *De Abrenuntiatione in sacro Baptismate facta* usw. S. 194f., in der in einem hymnischen Stil voll Schwung und Kraft vom Himmel und dem ewigen Leben gehandelt wird (s. auch S. 236, 620f., 741). Das bestätigt uns von neuem, was schon bei der Besprechung des Heliand gesagt wurde (S. 18), daß eine Beschreibung von Himmel und Hölle sich in festen Formeln bewegte. Für die Quellenfrage aber entnehmen wir daraus, daß auf Grund einer in diesen allgemein bekannten und gebrauchten Ausdrücken sich bewegenden Darstellung kaum eine bestimmte Quelle für eine Dichtung nachgewiesen werden kann, es müßte denn sein, daß ganz bestimmte weitere Ausmalungen dazu kämen. Diese fehlen bei Muspilli. Es greift auch aus der Predigt Ephraems nur wenige Merkmale heraus, wie es denn überhaupt über die Schilderung von Himmel und Hölle schnell hinweggeht, um zu seinem Hauptgegenstand, dem Jüngsten Gericht, zu kommen.

Der Zusammenhang dieser Merkmale mit der Bibel ist leicht erkennbar. Für 11—13 fällt sofort der Anklang an das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus auf: *die pringent sia sâr ûf in himilo rîhi* (vgl. AnzfdtA. 35, 190). Zarncke (Verh. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 18, 195ff.) knüpft an diese Verse die Beobachtung, daß in Muspilli die kirchlich-dogmatische Unterscheidung von einem Zwischenzustand der Gestorbenen unmittelbar nach dem Tode bis zum Jüngsten Gericht und dem ewigen Leben bzw. der ewigen Verdammnis als definitivem Zustande nicht zu finden sei. Er bringt Stellen von Kirchenvätern bei, für das Abendland Gregor, in denen dieser doppelte zukünftige Aufenthaltsort nicht streng unterschieden wird, und sieht den Grund, die Seligkeit und Verdammnis gleich nach dem Tode stark zu betonen, in praktischen Interessen der Homiletik und Katechetik. Dasselbe lehrhafte Interesse kommt auch für die althochdeutsche Dichtung über diesen Gegenstand in Betracht, denn sie ist zum großen Teil Didaktik; daneben spricht auch die künstlerische

Rücksicht mit, die, das Vorläufige überspringend, zu den Hauptsachen kommen will. Wir werden später sehen, daß die Vorstellung von einem Zwischenzustand nach dem Tode für manche Seelen, die Lehre vom Fegefeuer, von der Legende aus in die mittelhochdeutsche Dichtung eindringt. Grau (S. 228) ist der Meinung, daß der Muspillidichter in der Vereinigung beider Gerichte einfach seiner Quelle folge, daß aber Ephraem in beiden nur einen fortlaufenden Prozeß erblicke, also das Jüngste Gericht symbolisch aufgefaßt habe. Das betrifft unsern Gegenstand nicht unmittelbar, aber insofern daraus doch mit Notwendigkeit die weitere Meinung zu folgern ist, daß auch die Aussagen über das ewige Leben symbolisch zu fassen seien, ist ein Wort darüber zu sagen. Mit der Fragestellung symbolische oder realistische Auffassung der eschatologischen Vorstellungen erschwert man sich von vornherein eine richtige Anschauung. Beides kann nebeneinander bestehen und hat nebeneinander bestanden. Im Zusammenhang des Systems der altkatholischen Väter haben z. B. nur rein spiritualistische Auffassungen Platz, trotzdem erscheinen daneben bei ihnen sehr massive Aussagen hinsichtlich der eschatologischen Hoffnungen, und zwar nicht bloß für das ungelehrte Volk berechnet, sondern von ihnen geteilt (Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. Tübingen 1909 I. 614ff., s. auch S. 227 u. 228). Allerdings wird im 3. Jahrhundert der Chiliasmus im Orient ausgerottet; „im Abendlande aber nur bedroht, erhält er sich und übt seine Kraft weit über die Zeit Augustins hinaus aus“ (Harnack a. a. O. I, 620), so daß für die Auffassung Ephraems in der abendländischen Kirche mit Wahrscheinlichkeit beide Auffassungen anzunehmen sind[1]). Achten wir aber auf die Züge, die sich als die vorherrschenden in der althochdeutschen Dichtung durchsetzen, so muß man meines Erachtens doch zu der Ansicht kommen, daß bei den Dichtern des Heliand und des Muspilli, selbst bei Otfrid, die realistische Auffassung überwiegt.

[1]) S. dazu Harnack a. a. O I 617: „Denn nicht die systematische Konsequenz verbürgt die Zukunft einer religiösen Denkweise innerhalb einer Kirche, sondern die Reichhaltigkeit an disparaten Gedankenreihen und die Elastizität.“

V. 14 bietet für die Ableitung sachlich nichts Neues, wohl formal, durch die Anwendung der Antithese, die neben der Varitation bald ein beliebtes viel angewandtes Stilmittel in der althochdeutschen und mittelhochdeutschen Dichtung wird. Auch sie ist übernommen, doch weisen hier die Spuren schwerlich bis zur Bibel zurück. Eher ist die Antithese als ein Eigentum der lateinischen Rhetorik anzusehen. Augustin wendet sie besonders gern und mit großer Kunst an z. B. in den Konfessionen. Seiner Einwirkung auf das Abendland ist es wohl auch zuzuschreiben, daß sie überall in Predigt und Dichtung eindringt. Cruel (Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879 S. 16f.) erwähnt, daß in den unter dem Namen des Bonifatius erhaltenen lateinischen Predigten eine Anzahl Schlußsätze aus der Literatur der lateinischen Väter übernommen sind. Zu diesen gehört auch der Satz über das ewige Leben. Diese Beobachtung gilt nicht bloß für die Sermone des Bonifatius. Aus psychologisch nahe liegenden Gründen suchte der Prediger am Schlusse seiner Rede einen Höhepunkt zu gewinnen. Nichts eignete sich besser dazu als eine solche rhetorisch vollendete schwungvolle Formel über das ewige Leben. Dazu kommen die Anordnungen, die Karl der Große über das Predigen gab. In dem *Cap. ecclesiast. 789* werden die Stücke aufgezählt *(Mon. Germ. Hist. Leges II. Cap. Reg. Franc. I* S. 61f.*)*, die in einer Predigt vorkommen müssen. Dazu gehört auch, daß den Zuhörern die Sünden mit ihren Strafen, die Tugenden mit ihrem Lohn aufgezählt werden. Eine lateinische Musterpredigt aus dem 8. Jahrhundert (mitgeteilt von Scherer, ZfdtA. 12, 436ff.) schließt mit der Formel über das ewige Leben. Diese tritt entweder in der Form auf, daß kettenartig der Begriff des ersten Substantivs in Form eines Adjektivs mit einem neuen Begriff zu einer zweiten Aussage verbunden wird, z. B. *ubi est certa securitas, secura tranquillitas, tranquilla iucunditas, felix aeternitas, aeterna felicitas*. Oder sie tritt in Form der Antithese auf, z. B. *ibi est vita cum Deo sine morte, lux sine tenebris, salus sine aegritudine, satietas sine fame, felicitas sine timore, gaudium sine tristitia.* In besonders kunstvoller Ausführung finden sich beide Formeln in einem pseudoaugusti-

nischen Werk: *(Soliloquia c. 35 Migne 40, 894) ubi erit summa et certa securitas, et secura tranquillitas, et tranquilla iucunditas, et jucunda felicitas, et felix aeternitas, et aeterna beatitudo, et beata Trinitas, et Trinitatis unitas, et unitatis deitas, et deitatis beata visio, quae est gaudium Domini mei.* (S. 895) *Ibi gaudium infinitum, laetitia sine tristitia, salus sine dolore, vita sine labore, lux sine tenebris, vita sine morte, omne bonum sine omni malo.* Diese Formeln werden reichlich variiert und gehen aus der lateinischen auch in die deutsche Sprache, aus der geistlichen auch in die weltliche Dichtung über (E. Martin, Kudrun, Halle 1902 S. 95; Anm. zu 404, 2).

An und für sich ließe sich aber für die Ableitung dieser formalen Elemente dieselbe Erwägung anstellen, die im Anschluß an den Heliand über die Entstehung der Jenseitsvorstellungen gemacht wurde (S. 8f.). Auf einer bestimmten Höhe der literarischen Produktion muß sich mit Notwendigkeit das Stilmittel der Antithese in dem Bestreben, zu steigern und Kontrastwirkungen zu erzielen, in jeder Dichtung spontan einstellen. Die Bedingung dazu liegt in der logischen Veranlagung des menschlichen Geistes.

V. 15 a bietet einen deutlichen Anklang an Joh. 14, 1. 2. Im althochdeutschen Tatian wird an dieser Stelle *mansiones* durch *selida* übersetzt. Die Verbindung mit *sorga* ist vielleicht abgesehen von der Alliteration durch Joh. 14, 1 veranlaßt worden: *non turbetur cor vestrum.* Daß *turbare, contristari* durch *sorgên, tristitia* durch *sorga* wiedergegeben werden kann, zeigt Joh. 16, 20, wo in der gotischen Bibelübersetzung *saurgan* und *saurga* gebraucht ist. Für *selida* ist auch Lc. 16, 8, im Tatian *êwîna selida*, heranzuziehen. In 15 b sieht Bartsch (Germ. 3, 19) eine heidnische Anschauung: Nur die im Kampfe Gefallenen kommen nach Walhall. In dem heidnischen Grundliede habe an dieser Stelle etwa gestanden: Dahin kommt kein Siecher. Das ist eine Verkehrung dessen, was im Muspilli gesagt ist. Anstatt dieser Unwahrscheinlichkeit bietet sich uns auch hier ein viel näherer Anklang in der Bibel, und zwar Apok. 22, 2 *et folia ligni ad sanitatem Gentium.*

Ps. 40, 4 *Dominus opem ferat illi super lectum doloris eius; universum stratum eius versasti in infirmitate eius.*

Jer. 33, 6 *ecce ego obducam eis cicatricem et sanitatem et curabo eos.*

Jer. 30, 17 *obducam enim cicatricem tibi et a vulneribus tuis sanabo te.*

Für v. 14, 15 im ganzen sei hingewiesen auf Apok. 21, 4, Jes. 25, 8, für v. 14b auf Apok. 21, 25 *nox enim non erit illic,* Apok. 22, 5 *et nox ultra non erit*; v. 16 und 17 bieten Variationen zu dem Ausdruck *selida*: *pû in pardîsu*[1]), *hûs in himile.* Das letztere hat außer Joh. 14, 2 auch 2. Kor. 5, 1 seine Entsprechung: *scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in caelis.*

Als Resultat der Besprechung über Muspilli ergibt sich: Auch im Muspilli finden sich wie im Heliand die geläufigen Formeln über das Paradies, die inhaltlich nichts Neues bieten, nach der technischen Seite aber durch Anwendung der Antithese weiter entwickelt werden. Für die Quellenkritik am Muspilli erweisen sich aus diesem Grunde die vom Paradiese handelnden Verse als unfruchtbar.

Diese wenigen Zeilen halten sich durchaus an den überlieferten Formelschatz, ohne ihn in irgendeiner Weise individuell zu gestalten. Auch Grau macht die gleiche Beobachtung hinsichtlich der Vorstellungen über das Jüngste Gericht (a. a. O. S. 229). Das einzige, was zur speziellen Charakteristik etwa zu sagen wäre, ist die negative Bemerkung, daß der Dichter in gewissem Gegensatz zu der Predigtliteratur seiner Zeit die Beschreibung des Paradieses sehr kurz abmacht. Ohne zu vergessen, daß die wenigen Zeilen nicht genügen, um einen sicheren Schluß zu machen, läßt sich über den Dichter wohl dies sagen, daß seine dichterischen Fähigkeiten nicht eben hoch stehen und eine ausgeprägte Eigenart bei ihm nicht zu

---

[1]) Guntermann sagt von dem Worte *paradisus*, es sei damals ein für das Deutsche ganz modernes Fremdwort gewesen, und will darum als Quelle für diese Stelle Eligius, der das Wort hat, den Vorzug geben (ZfdtPh. 41, 411). Mir erscheint es möglich, daß *paradisus* durch eine einzige so bekannte Bibelstelle wie Lc. 23, 43 schon damals zu den gebräuchlichen Ausdrücken gehörte, abgesehen davon, daß es im Heliand bereits vorkommt. 3136, 5606.

suchen ist. Das würde gut mit Graus Vermutung, der Verfasser der Dichtung sei ein Klosterschüler, zusammenstimmen.

§ 3. Otfrid

Eine besondre Ansicht über die Entstehung des Evangelienbuches vertritt Tesch (Zur Entstehungsgeschichte des Evangelienbuches von Otfrid. Diss. Greifswald 1890). Nach Anregungen Reifferscheids stellt Tesch die Hypothese von drei Entwicklungsperioden des Werkes auf und versucht, auf Grund bestimmter Kriterien einen alten Bestand selbständiger Lieder herauszuschälen. Zu diesem Zweck führt er auch den Nachweis, daß Otfrid in den verschiedenen Perioden verschiedene Quellen benutzt habe, zuerst nur die Evangelien, dann die Kommentare. Tesch gibt selbst mehrmals zu, daß die angeführten Kriterien nicht zwingend genug seien, um mit Sicherheit Schlüsse auf den alten Bestand zuzulassen[1]) (S. 8, 15, 18f., 36). Am wertvollsten ist wohl das Kriterium der Vierzeiligkeit. Dagegen erscheint es mir nicht beweiskräftig, die Benutzung oder Nichtbenutzung der Kommentare zu einem Maßstab für das Alter der einzelnen Stücke in Otfrids Werk zu machen (S. 44, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 54), ja daraufhin geradezu Altes und Neues zu sondern (S. 55). Es fehlt meines Erachtens an einem genügenden Grunde, der erklärt, warum Otfrid, der vom Beginn seiner dichterischen Wirksamkeit an das Rüstzeug seiner Gelehrsamkeit besaß, am Anfang ganz von ihr hätte absehen sollen, da er sie später doch voll Stolz in seiner Dichtung ausbreitet. Die Rücksicht auf ein ungebildetes Laienpublikum könnte ihn kaum zu solch weiser Beschränkung veranlaßt haben, denn in den Predigten wurden dem Volk die mystischen Erklärungen auch nahe gebracht. Zudem war es Otfrids ausdrücklicher Zweck, zu belehren. Daß es aber künstlerische Einsicht nicht war, zeigt zu deutlich sein späteres Dichten. Auch psychologisch ist das kaum möglich. Woher sollte der junge Otfrid solch künsterische Weisheit und Unabhängigkeit gewonnen haben, wenn er sie im Alter nicht besaß?

[1]) Vgl. Schönbachs Kritik an Tesch' Hypothese, ZfdtA. 40, 121.

Schönbach hat die Liste der Otfridquellen stark vermehrt (ZfdtA. 38, 209ff., 336ff.; 39, 57ff.; 40, 103ff.). Sie umfaßt, von Plumhoff zusammengestellt (Beiträge zu den Quellen Otfrids. Diss. Bitterfeld 1898), nicht weniger als vier Seiten. Das Resultat seiner Untersuchungen faßt Schönbach im vierten Teil seiner Otfridstudien zusammen: Bei der großen Anzahl der benutzten Kommentare und Homilien ist eine Verarbeitung derselben nur nach dem Gedächtnisse höchst unwahrscheinlich. Es ist darum anzunehmen, daß Otfrid genau so gearbeitet habe, wie es von andern Autoren seiner Zeit wirklich bezeugt ist, nämlich mit Hilfe von Exzerpten, die er sich aus kirchlichen Schriftstellern machte und bei der Ausarbeitung der einzelnen Abschnitte zu Rate zog. Damit rückt sein Werk nahe an die lateinischen Kompilationen seiner Zeit heran. Den einzigen Unterschied bildet die Sprache. Dieser Schluß führt doch etwas zu weit. Es bleibt dabei unbeachtet, daß in den lateinischen Kommentaren der Text nicht zusammenhängend vorangestellt wird, sondern Vers für Vers, manchmal Halbvers für Halbvers erläutert wird, und daß doch gerade in der Art, wie Otfrid den biblischen Text erzählt, sich ein gewisses Maß dichterischer Gestaltungskraft findet. Schönbachs Charakteristik möchte ich auf die erläuternden Kapitel beschränken, die sich allerdings nur durch die Sprache von den theologischen Kommentaren unterscheiden.

Gegen Schönbachs These, Otfrid habe seinem Werke die kirchlichen Perikopen zugrunde gelegt, polemisiert Plumhoff. Aber wie schon Grau, Steinmeyers Rezension folgend (Jahresber.fgPh. 1899, 68; 1900, 79) bemerkt (a. a. O. S. 259), ist der Gegensatz zwischen Plumhoff und Schönbach nicht so groß, wie ersterer glauben machen will. Der ganze Unterschied läuft darauf hinaus, daß nach Schönbach Otfrid die Perikopen einem Lektionar entnahm, während er nach Plumhoff dieselben Perikopen in seiner Bibel markiert fand. Im zweiten Teil seiner Untersuchung weist Plumhoff (ZfdtPh. 31, 464ff.; 32, 12ff.) auf Grund von Wiegands Resultat (Das Homiliar Karls des Großen in Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 1, 2 Leipzig 1897) das Homiliar des Paulus Diakonus als Quelle zurück (gegen Loeck, Die Homiliensammlung des Paulus

Diakonus die unmittelbare Vorlage des Otfridischen Ev. Buchs. Kiel 1890 Diss.), geht aber ebenfalls darauf aus, ein größeres Werk als Hauptquelle zu suchen und findet dieses in der *Glossa ordinaria* des Walahfrid Strabo. Er gibt zu, daß Otfrid daneben die in der Weißenburger Bibliothek vorhandenen Schriften des Rabanus, des Beda, des Kassiodor und des Gregor eingesehen habe.

Zwischen dem ersten und zweiten Teile der Arbeit Plumhoffs ist ein Widerspruch vorhanden. Zunächst stimmt die Zurückverweisung auf den ersten Teil am Anfang des zweiten (ZfdtPh. 31, 464) nicht. Hier wird unter den Quellen an erster Stelle und gesperrt gedruckt, um sie als Hauptquelle auszuzeichnen, die *Glossa ordinaria* des Walahfrid Strabo genannt, während auf Seite 14 seiner Dissertation diese gar nicht erwähnt wird. Wenn Plumhoff zudem auf derselben Seite die von Schönbach genannten Schriften ablehnt, weil sie in der Klosterbibliothek zu Weißenburg nur zum Teil vorhanden waren, so ist das ein Grund, der sich ebensowohl gegen ihn selbst und die *Glossa ordinaria* wenden läßt, denn diese finden sich auch nicht in dem Weißenburger Katalog (abgedruckt bei Kelle, Otfridausgabe S. 21); ferner stimmt sein Unternehmen, die *Glossa* als Hauptquelle nachzuweisen, nicht mit dem Satze überein (S. 14 s. Diss.): „Unser Bestreben muß meines Erachtens darauf gerichtet sein, an der Hand dieser Bücher die Belege (für Otfrids Gedicht) zu gewinnen.“ Genannt waren vorher die in dem Katalog verzeichneten Werke. Schließlich werden im 2. Teil diese Bücher doch nur zu nachträglich eingesehenen Nebenquellen (ZfdtPh. 31, 465). Nicht ganz zutreffend ist ferner die Art, wie Plumhoff Marold zitiert (AnzfdtA. 17, 121). Marold hält es für natürlicher, einen fortlaufenden Kommentar zu den einzelnen Evangelisten als Quelle anzunehmen und die Gruppierung des Stoffes dem Dichter als sein geistiges Eigentum zuzusprechen, als das Homiliar des Paulus Diakonus als Hauptquelle anzusehen. Vielleicht, so meint er, würden durch die Kommentare Rabans zu den drei andern Evangelisten — wenn sie erhalten wären — Beda und Alkuin überflüssig. Aber auch diese Vermutung schränkt er ein, indem er fortfährt: „Es wird aber bei dem

kompilatorischen Charakter der Bibelkommentare und theologischen Schriften dieses Zeitalters immer seine Schwierigkeiten haben, mit Bestimmtheit eine einzelne Quelle nachzuweisen, ja es ist überhaupt fraglich, ob es zutreffend ist, wenn wir durchaus darauf ausgehen, ein Werk als Hauptquelle für den Dichter ausfindig zu machen.“ Also erscheint Marold auch die angedeutete Möglichkeit hinsichtlich der Kommentare Rabans nur gering. Damit ist sein Urteil über Plumhoffs Unternehmen, die *Glossa ordinaria* als Hauptquelle für Otfrid nachzuweisen, im voraus gegeben: auch hier bleibt a priori die Wahrscheinlichkeit für das Gelingen eines solchen Versuches aus dem oben angeführten Grunde gering. Ich sehe daher nicht ein, wie Plumhoff der Ansicht Marolds zustimmen kann (s. a. a. O. S. 464), ohne sich zu seiner eigenen nachfolgenden Untersuchung in Widerspruch zu stellen.

Um den Wert der Plumhoffschen Hypothese beurteilen zu können, ist eine genaue Nachprüfung der von ihm zitierten Stellen aus der *Glossa* und ein Vergleich derselben mit den schon vorher bekannten Quellen nötig. Dazu ist hier nicht der Raum. Doch möchte ich eine Probe geben, die immerhin einen Schluß auf das Ganze gestattet. c. 2—18 des ersten Buches, etwa ein Zehntel des ganzen Werkes, soll hier nach Plumhoffs Arbeit besprochen werden. Das dazu beigebrachte Quellenmaterial aus der *Glossa* beträgt fast ein Fünftel des für alle fünf Bücher gesammelten Materials.

Plumhoff führt seinen Beweis auf doppelte Weise, negativ, indem er an vielen Stellen zu zeigen sucht, daß die von Schönbach herangezogenen Stellen nicht passen, positiv, indem er dafür Stellen aus der Glossa angibt oder nachweist, daß die von andern zitierten Stellen, besonders die aus den Bedakommentaren, auch in der Glossa stehen, z. B. III 27 ff., IV 26, 85, V 65, 66, VIII 1—6, XI 41—62, XVI. Das erstere ist ihm nicht selten gelungen (s. Steinmeyer Jahresber. fgPh. 1899, 68), das zweite weniger. Hier sind nur die Stellen untersucht, zu denen eine Parallele aus der Glossa beigebracht ist. Ergibt das ein unmittelbar überzeugendes Resultat, so kann man annehmen, daß Otfrid auch die doppelt vorhandenen Quellenstellen nach der Glossa benutzte. Ist dagegen das

Umgekehrte der Fall, so beweisen die doppelten Quellenstellen an sich nichts, denn sie können ebensogut aus den Kommentaren selbst geschöpft sein.

I. Buch. II 1, 2. Die Stelle enthält nichts, was nicht unmittelbar aus der von Erdmann zitierten Psalmstelle Ps. 115, 16 geschöpft sein könnte. Eine direkte Beziehung zur Glossa ist nicht vorhanden.

III 1ff. Bei Otfrid werden nacheinander Adam, Noah, Abraham, David genannt, ohne daß einer von ihnen vor dem andern hervorgehoben würde. In der Glossa ist nur von Abraham und David die Rede. v. 16 geht direkt auf Matth. 1, 1 zurück, wie Erdmann angibt, ohne daß dazu die Stelle aus der Glossa eine nähere Parallele böte.

III 23ff. Statt der charakteristischen Dreiteilung hat die Stelle aus der Glossa nur Zweiteilung, Patriarchen und Könige, während die von Schönbach zitierte Bedastelle deutlich die Dreiteilung gibt.

III 31—34. Der ersten Bemerkung Plumhoffs, der Inhalt dieser Verse sei Gemeingut der Exegese, ist zuzustimmen, dagegen bleibt die zweite Bemerkung, ebenso die zu IV 1, zu III 27: „Otfrid sind die messianischen Weissagungen selbstredend bekannt," doch ein Auskunftsmittel.

III 35, 36. Plumhoff muß selbst zugeben, daß hier Rabanus zu Rate gezogen ist.

IV 3, 4. Plumhoff erwähnt zu dieser Stelle nicht, daß sie sich fast wörtlich bei Beda findet. Sie wird von Schönbach angeführt.

IV 47b. Zu dieser Stelle ist weder Beda noch die Glossa von Bedeutung, denn die Bibelstelle Lc. 1, 12 genügt.

V 21, 23f., 26. Hier soll Beda vorgelegen haben. Ich vermute, daß Plumhoff dafür die von Schönbach zu den genannten Versen zitierten Stellen im Auge hat. Diese sind aber aus einer Bedahomilie, die S. 464 nicht unter den Quellen aufgezählt wird. Oder meint er den Lukaskommentar? Zu Lc. 1, 28 = v. 21 findet sich nichts, was genauer stimmt als die Bibelworte. Zu 23—26 könnte man anführen *qui Deus est ante tempora natus ex Patre (Migne 92, 317C)* und *ea claritate, quam verbum Dei habuit priusquam mundus esset, apud Patrem (Migne 92, 318B).*

V 53ff. Die von Erdmann angegebenen Bibelstellen Ps. 138, 8. 9; Ap. 20, 1. 2 bieten gute Parallelen. Darüber hinaus liefert die Glossa zu Ap. 20, 2 nichts Genaueres. Dasselbe gilt für V 65, 66 und VI 1, 2, wo der Bibeltext und die Bedazitate alles bieten.

VI 11, 12. Diese Zeilen lehnen sich eng an Lc. 1, 44 an. Weder die Stelle aus Ambrosius (Schönbach), noch die Glossa bringt nähere Übereinstimmung.

VII 17b. Der Zusatz *in êwôn* ist von Schönbach im Beda nachgewiesen. Das ist das einzig Neue gegenüber der Bibelstelle.

VII 20—22 schließt sich genauer an Lc. 1, 54 an als an die Glossa.

VIII 7—10, 17, 18f. Die Glossa bietet einige Parallelen, allerdings nicht zu allen angeführten Versen. v. 10 *heilag inti guater* entspricht etwa dem *iustus* und *pius* in der Glosse. Zu 13—16 kann Parallele sein: *sciebat illam esse inculpabilem* und *in qua noverat non esse infamiam, quia sciebat se eam virginem accepisse intactam servasse.* v. 17, 18 hat bessere Parallele an Matth. 1, 19 als an der Glosse.

X. Man könnte hier mit mehr Recht sagen, Otfrid habe in diesem Abschnitt den Evangelientext allein benutzt, als wie Plumhoff sagt: „In diesem Abschnitt hat Otfrid die *Glossa ord.* allein benutzt.“ Das was die Glossa gemeinsam mit Otfrid hat, geht nicht über den Bibeltext hinaus, dem Otfrid hier sehr genau folgt.

XI 41—62. In v. 39—54 ist im Anschluß an Lc. 11, 27 eine Seligpreisung der Maria gegeben. Dazu bietet die von Schönbach zitierte Stelle aus einem Sermon Alkuins Parallelen, die Stelle aus der Glossa nichts. Diese paßt nur zu 55—62. Aber auch da bringt Schönbach eine nähere Übereinstimmung: zu v. 61 *wir wârun in gibentin — ut nos a laqueis mortis absolveret.*

XIII. Diesem Abschnitt soll ebenfalls der Lukaskommentar Bedas und die Glossa zugrunde liegen. Aber nur zwei Stellen aus Beda sind in der Glossa angegeben zu Lc. 2, 16 (*Migne 114, 250A*, bei Beda *Migne 92, 334C*) und zu Lc. 2, 20 (*Migne 114, 250B*, bei Beda *Migne 92, 336B*). Nur die erste

Stelle enthält eine Parallele: *ideo pastores isti sine mora invenerunt* zu XIII 7f.

XIV 9ff. Hier kommt außer der abgedruckten Bedastelle *(Migne 92, 341B)* auch die von Erdmann angegebene Stelle aus Rabanus in Betracht.

XV 33—40. Schönbachs Ansicht, es sei das Symbolum hier zugrunde gelegt, erscheint mir zutreffend. Anklänge an die synoptische Apokalypse mögen vorliegen, passen aber nur von v. 37 an. Die ziterten Stellen aus der Glossa stehen dem Otfridtext ferner als die Bibelstellen, zu denen sie gehören.

XVII 25. Die aus den Glossen zitierte Stelle steht auch bei Rabanus. Schönbach zitiert sie.

XVII 28. Die Heranziehung der Prophezeiung Bileams (v. 27, 28) zu der Erzählung von den Magiern findet sich bei Beda, Alkuin, Rabanus. (S. Erdmann, Otfridausg S. 368 Anmerkung zu diesem Kapitel.)

XVII 39. Der besondere Gedanke der Glossa: *timebat enim ne Judaei quasi ex Dei oraculo promissum occultarent, si se velle eum perimere sentirent* hat keine Entsprechung bei Otfrid. Im übrigen paßt die Stelle aus Rabanus Maurus, die Schönbach angibt, ebensogut.

XVII 67. Sowohl Rabanus (Schönbach) wie die Glossa passen gut. Beide geben auch die Einleitung (v. 69f.) zu der mystischen Deutung von Gold, Weihrauch und Myrrhen. In der Bedastelle (Erdmann) fehlt dieser Zusammenhang, aber *sacerdotium* entspricht besser *êwarto* als *verus Dominus* (Rabanus) oder *divina maiestas* (Glossa). Diese Stelle der Glossa scheint, obgleich kein Autor angegeben ist, aus Rabanus zu stammen (*Migne 107, 759C, D*).

Das Resultat dieses Vergleichs ist also, daß weitaus die meisten Stellen, die Plumhoff auf die Glossa zurückführen will, entweder ebenso gute oder bessere Entsprechungen in den schon vorher genannten Quellen haben, oder daß sie sich wörtlich in den andern Quellen finden und ebensogut hieraus direkt genommen sein können. Ich möchte auf Grund hiervon den Schluß wagen, daß es nicht angeht, die *Glossa ordinaria* als Hauptquelle Otfrids zu bezeichnen. Steinmeyer erhebt gegen die Glossa denselben Einwand wie Schönbach

gegen das Homiliar des Paulus Diakonus, mangelnde Sicherheit in der Überlieferung des Textes (Jahresber.fgermPhil. 1899, 68).

Nach den Bemerkungen Schönbachs (ZfdtA. 40, 115) und Marolds (AnzfdtA. 17, 121) erscheint es als eine wenig lohnende Sache, die Richtung, die Loeck und Plumhoff eingeschlagen haben, weiter zu verfolgen. Aber auch die Fülle der von Schönbach beigebrachten Parallelstellen noch um einige zu vermehren, scheint von geringer Bedeutung für den Stand der Sache. Erdmanns Urteil ist selbst durch Schönbachs Quellenstudien nur befestigt worden (ZfdtPh. 11, 118): „Die Übersicht über die bisher nachgewiesenen Quellen Otfrids gewährt uns also das Resultat, welches durch weitere Forschungen vielleicht im einzelnen modifiziert, im ganzen aber schwerlich erheblich umgestaltet werden wird, daß Otfrid die biblische und theologische Gelehrsamkeit seiner Zeit vollkommen beherrschte.“ Dagegen gibt Schönbach selbst die Richtung an, in der die Quellenfrage noch nicht so eingehend bearbeitet ist (ZfdtA. 40, 116): „Was hat Otfrid aus seinen Quellen gemacht? Wie hat er sie zu seinem Werke umgebildet? . . . zur Beantwortung solcher Fragen bedürfte es einer erschöpfenden Darlegung von Otfrids poetischer Technik, für die uns vorläufig in der Arbeit Schützes (1887) nur schätzenswerte Anfänge vorliegen.“ Es könnte töricht erscheinen, sich an die Beantwortung dieser Fragen zu wagen, wenn nicht die vielfordernde Vorbedingung, die Schönbach aufstellt, erfüllt ist. Trotzdem möchte ich den Ausschnitt aus Otfrid, der für meinen Gegenstand in Betracht kommt, in dieser Richtung zu behandeln versuchen. Ich berufe mich dafür auf eine Bemerkung Erdmanns (ZfdtPh. 11, 115): „Wichtig aber ist ferner, daß auf die Art Gewicht gelegt werde, in welcher Otfrid die ihm vorliegenden Erklärungsschriften verwertete. Während er den Bibeltext mit größter Sorgfalt und Treue übersetzt, zeigt er sich diesen Schriften gegenüber durchaus selbständig sowohl in der Auswahl des in ihnen massenhaft gebotenen Stoffes als im sprachlichen Ausdruck.“ Ließe sich nicht auch Schönbachs Forderung anstatt als eine Vorbedingung als ein Ziel aufstellen, dem durch solche Einzeluntersuchungen zugestrebt werden kann?

In Otfrids Werk finden wir zum erstenmal in der deutschen Dichtung einen zusammenhängenden Abschnitt über das ewige Leben V 22, 23[1]) und I 18. Dazu kommen kürzere Stellen: II 24, 41—46; III 21, 31—36; 26, 57—70; IV 5, 35—52; *S* 37—48; *H* 5—10, 19—22, 159—164; *L* 92—96 und eine ganze Reihe einzelner Verse oder Halbverse, die gelegentlich herangezogen werden sollen.

Zwei Bilder malt Otfrid uns vor Augen, die sich als Gegensätze ergänzen, das eine in düstere Farben getaucht, das andre hell und freundlich, das Elend der Erde und die Wonne des Himmels. Es gehört zu der Eigentümlichkeit seiner geistigen Veranlagung, daß die eine Vorstellung fast mit Notwendigkeit die andre ihr konträre hervorruft. Schmerzen in unaussagbarer Fülle und Mannigfaltigkeit herrschen auf der Erde. Der Leib ist Krankheiten aller Art preisgegeben, der Husten quält ihn, Hunger und Durst läßt ihn nicht los. Das Alter zerstört seine Jugendschönheit und lähmt seine Kraft; es verleidet ihm die Freuden der früheren Jahre, ja, endlich tritt der Tod heran und reißt ihn von allem, was ihm lieb war. Aber das erschöpft noch nicht alles Leiden: zu dem körperlichen Elend kommt das geistige. Die Menschen machen sich das Leben in diesem Tal der Tränen noch schwerer und mühseliger durch ihre Bosheit. Mit neid- und haßerfülltem Herzen beurteilen sie ihren Nächsten, trauen ihm nichts Gutes zu, ja fügen ihm Leid zu, wo sie können, und denken nicht daran, daß sie so in die Gewalt ihres listigen Feindes fallen, der sie umlauert und zu Fall bringen möchte. In einem Pfuhl von Sünden leben wir und müssen eine schwere Bürde tagaus, tagein mit Seufzen tragen. Nur ein Trost ist für uns da, ein Band verbindet uns mit dem wonnevollen Himmelreich. Es ist die Sehnsucht unsrer Seele, die noch eine Erinnerung an ihre frühere schöne Heimat behalten hat. Denn einst war der Himmel unser edles Erbgut, dessen wir uns in sicherem Besitz erfreuen konnten. Aber unser Stolz wurde die Ursache, daß wir aus der Heimat, aus der Stadt mit den hohen schützenden Mauern in die elende

[1]) Otfrid ist zitiert nach Erdmanns Ausgabe, Halle 1882.

Fremde wandern mußten und nun als trauernde Fremdlinge in diesem Jammertal leben. Nichts ist uns geblieben als unsere Sünde mit Tränen zu benetzen und mit sehnsuchtsvollem Herzen zum Himmel aufzuschauen. Wenden wir uns ab von allen Dingen dieser Welt, von allen Leidenschaften und setzen wir reine Füße auf den Pfad, der dorthin führt! Mit enthaltsamem Sinn und einem Herzen, das nur an Gott denkt, können wir wieder in die Heimat zurückkehren. So haben es die Märtyrer vor uns getan: sie warfen das leibliche Leben dahin, um das ewige zu gewinnen. Die Hitze des Feuers, die Schärfe des Schwerts, alle Qualen des Leibes achteten sie gering neben der brennenden Sehnsucht nach dem Himmel, die ihr Herz erfüllte. Laßt uns wie sie nur um jenes Reich uns sorgen, nur nach ihm uns sehnen! Ach, welche Wonne birgt es! Kein Mensch kann sie aussprechen, selbst wenn er auch einen tausendfachen Geist und eine unerschöpfliche Sprache hätte. Immer bleibt unser Reden nur ein Stammeln von jener Herrlichkeit. Liebliche Blumen blühen dort, Rosen und Lilien welken nicht. Ihr Duft haucht den Gottesknechten immer neue Süßigkeit, neue Freude ein. Wie die Sonne strahlt dort eine lautere Seligkeit, Wohnungen für alle sind dort bereitet. Kein Frost und keine Hitze stört mehr, kein Siechtum gibt es. Niemand klagt dort über Schmerzen, niemand beweint dort seinen Freund, alles, was Sterben und Begraben heißt, ist dort unbekannt. Denn der Tod ist von der Hölle verschlungen und wird auf ewig von ihr festgehalten. Wunderbarer Gesang erschallt tagaus, tagein. Die Engelchöre, die vor Gottes Angesicht stehen, singen wechselsweise zu seinem Preis. Mannigfaltige Musik erklingt. Das Spiel der Leier, der Harfe, der Rotte hörst du dort, die Orgel erbraust, die Geige und die Schwegel tönen lieblich. Eine feste brüderliche Gesinnung verbindet alle Seligen, denn hier hat die Liebe ihren Wohnplatz erwählt, und mit ihr wohnen ihre Schwestern, die Gerechtigkeit und die Friedsamkeit. Alle diese Wonne dauert ewig, unsere Rede stockt uns, wenn wir versuchen, uns das auszudenken. Das Süßeste aber ist der Anblick Gottes selbst und seiner Herrlichkeit, den er uns um seiner Barmherzigkeit willen gewährt. Das ist die rechte

Friedensschau. Wir dürfen ihn sehen mit unverhülltem Antlitz, mit offenen Augen, ja mit den Augen unsers Herzens. Das ist der Brunnen, aus dem uns Leben quillt. Dorthin leite, o Herr, deine treuen Knechte, daß wir diese Seligkeit genießen auf ewig um deiner Güte willen!

Kap. 22, 23 des fünften Buches haben keine genaue biblische Vorlage. Einzelne Sprüche sind vielfach verwertet. Kelle gibt als Quelle zu V 23 an Alkuin, *De fide sanctae et individuae trinitatis c. 22 (ed. Frobenii tom. I p. 3 pag. 736)*, zu I 18 Rabanus Maurus Matthäuskommentar *(Migne 107, 761B)*. Piper führt zu V 22, 23 einige Bibelsprüche an, außerdem zu 23 Beda, *De die iudicii (Migne 94, 633ff.)*. Von diesem Gedicht kommen nur etwa achtzehn Zeilen in Betracht (S. 636D). Die Schilderung besteht aus einer trockenen Aneinanderreihung aller Übel und aller Güter, von denen die meisten eine Entsprechung bei Otfrid haben, es fehlt letzterem die genaue Aufzählung aller Unbilden des Wetters, die bei Beda eine stattliche Reihe bilden: *fulmina, nimbus, hiems, tonitru, nix, grando, procella.* Statt *febris* spricht Otfrid vom Husten. Die Übereinstimmung geht nicht über allgemein bekannte biblische Vorstellungen hinaus. Das einzige Besondere, was Otfrid aus *De die iudicii* haben könnte, sind die Rosen und Lilien (V 23, 273) im Paradiese:

Atque inter roseis splendentia castra triumphis,
Candida virgineo simul inter agmina flore.

Auffallend ist dagegen, daß die Jungfrau Maria, die bei Beda schon genannt wird, bei Otfrid in der Schilderung des Paradieses keine Erwähnung findet. I 3, 32f. heißt es dagegen von ihr, daß sie im Himmel von den Engeln verehrt wird. Zu V 22 und I 18 zitiert Piper außer Rabanus Stellen aus Muspilli, was unwesentlich ist, da die Ähnlichkeit sich auf allgemein bekannte Formeln zurückführen läßt.

Erdmann weist zu V 23 auf theologische Schriften (Rabanus, *De statu futurae vitae)* sowie auf kirchlich-lateinische und angelsächsische (so auch Grau S. 260) Dichtungen hin, außerdem auf lateinische Hymnen.

Loeck legt dem Kapitel zwei Predigten aus dem Homiliar zugrunde, *Hom. II 62* (Beda) und *Hom. I 3* (Gregor),

von denen besonders die erstere viel Übereinstimmendes enthält.

Plumhoff (ZfdtPh. 32, 35) nennt für V 19—23 die Bibel, Beda, Raban u. a. als Vorbilder, will aber nicht entscheiden, wieweit Otfrid ihnen gegenüber selbständiger Dichter gewesen ist.

Schönbach zählt zu V 23 eine ganze Reihe von Quellen auf. Es sind:

Haymo v. Halberstadt (?), De varietate librorum sive de amore coelestis patrie (Migne 118, 875ff.);

Rabanus Maurus, De statu futurae vitae;

Rabanus Maurus, De modo poenitentiae c. 12—14 (Migne 112, 1319ff.).

Hier liegt eine gewisse Unklarheit vor, denn die Quelle, die Erdmann zitiert, *De statu fut. vit.*, ist dieselbe Schrift, die Schönbach noch einmal unter dem Titel *De modo poenitentiae c. 12—14* anführt. Das Buch trägt den Titel *de modo poenitentiae, cap. 12* die Überschrift *de statu futurae vitae.* Neu sind c. 13, 14 von Schönbach herangezogen, aber diese können als Quelle für V 23 gestrichen werden, denn weder bringt der dort behandelte Gegenstand als solcher noch in einzelnen Ausdrücken eine Übereinstimmung;

Caesarius v. Arles hom. 9 (Migne 67, 1067);

Eligius (?) De rectitudine catholicae conversationis. Abs. 22 (Migne 40, 1184f.);

Julianus Pomerius, De vita contemplativa, lib. 1 cap. 2 (Migne 59, 419f.).

Aus der letztgenannten Quelle führt Schönbach (ZfdtA. 39, 124) die zumeist in Betracht kommende Stelle wörtlich an. Sie stimmt von *quia nec potest* bis zum Schluß wörtlich mit *Haymo v. Halberstadt, De varietate librorum Migne 118, 875f.* überein, kann also als besondre Quelle ausgeschieden werden. Schönbach macht die Bemerkung, daß Haymos v. Halberstadt Schrift teilweise aus denselben Quellen schöpfe wie des Rabanus *De statu fut. vit.* Das gilt besonders für c. 6 der Schrift Haymos, wo Augustin als Quelle angegeben wird. Andrerseits stimmt des Rabanus *De statu fut. vit.* fast wörtlich wieder mit Bedas Predigt überein (s. Loeck, *Migne 94, 450f.*). Soweit ich sehe,

ist die unerschöpflich sprudelnde Quelle für all diese Schriftsteller, die vom ewigen Leben reden, der unvergleichliche Augustin. In all seinen Schriften verstreut finden sich Betrachtungen über das ewige Leben, oft nur in gelegentlicher Anknüpfung. Es ist, als ob der Mund ihm übergeht, wovon sein Herz voll ist, und der Fülle und Schwungkraft seiner Rede gegenüber erscheint die Sprache der Späteren nur wie ein Stammeln. Als letzte Quelle nennt Schönbach Aldhelms (?) Fragment *De die iudicii (Migne 89, 299B).* Dies Fragment stammt aus dem größeren Cyprian zugeschriebenen Gedicht *De resurrectione mortuorum* (a. a. O. S. 308ff.), ist aber lückenhaft. Die von Schönbach abgedruckte Stelle (bei Hartel 316f.) kann kaum als direkte Quelle angesehen werden. Die blühende Schilderung der landschaftlichen Schönheit, die sich immer neu erzeugt, hat bei Otfrid, der doch selbst gern in die Breite geht, nur vier Zeilen (273—276), die als Parallele etwa in Frage kämen. Mit demselben Rechte läßt sich auch Prudentius, der noch Otfrids eigenes Zeugnis für sich hat, als Quelle anführen (*Aur. Prudentii carmina ed. Dressel I S. 31f.*): *Cathemerinon V.*

Illic purpureis tecta rosariis
omnis fragrat humus calthaque pinguia
et molles violas et tenues crocos
fundit fonticulis unda fugacibus.

Illic et gracili balsama surculo
desudata fluunt, raraque cinnama
spirant et folium, fonte quod abdito
praelambens fluvius portat in exitum.

Felices animae prata per herbida
concentu parili suave sonantibus
hymnorum modulis dulce canunt melos,
calcant et pedibus lilia candidis.

(Siehe auch *Hamartigenia, 839—858, S. 163f.)*

Zu I 18 führt Schönbach als Quellen an: *Gregor hom. in Ev. 2, 37 (Migne 76, 1275B)* und *hom. 1, 10 (Migne 76, 1113D).*

Daß für V 22 keine genaue Quelle beigebracht werden kann, erklärt sich aus dem Inhalt dieses Kapitels, das nur eine ausführliche Überschrift zu c. 23 darstellt. Otfrid liebt es auch sonst, am Anfang eines Kapitels in wenigen Zeilen den Inhalt desselben anzugeben, der dann im folgenden ausführlich behandelt wird, so z. B. II 7, 1—4; III 6, 1—4; 7, 1—4; V 4, 1—4. Dasselbe Verfahren liegt hier vor, nur ist entsprechend der Länge von Kap. 23 auch die vorausgeschickte Zusammenfassung zu einem eigenen kleinen Kapitel geworden (s. Erdmann S. 479 Anm. zu V 22).

Sehen wir zunächst, was als biblische Grundlage für c. 22, 23 gelten kann.

22, 1—3. Matth. 25, 46[1]) (Erdm.). Zu dem Ausdruck *thie gotes drutthegana* s. auch 28 *thie holdun scalka thine* kann ergänzt werden Matth. 25, 21: *euge serve bone et fidelis . . . intra in gaudium domini tui.*

Joh. 12, 26 ubi sum ego, illic et minister meus erit.

22, 3—8 Apok. 21, 4 (Piper). Dazu möchte ich fügen 1. Petr. 1, 4 *in hereditatem incorruptibilem, et incontaminatam et immarcescibilem, conservatam vobis in caelis.*

22, 9—16 1. Kor. 2, 9 (Piper.) Dazu 1. Petr. 1, 8.

23, 2 Joh. 14, 2 (Erdm.) vgl. II 9, 9 H 6, 21.

23, 5f. Matth. 5, 5 vgl. II 16, 9—12; Lc. 6, 21.

23, 9ff. Matth. 5, 10 vgl. II 16, 29.

23, 23ff. 1. Kor. 2, 9, Eph. 1, 4 (Erdm.), dazu Matth. 25, 34 *thaz guates uns er garota, êr er worolt worahta Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi.*

23, 31ff. Ps. 83, 3; Matth. 12, 34.

23, 39, 45b Ps. 62, 2.

23, 45a Röm. 8, 23, vgl. II 21, 30.

23, 65f. Röm. 8, 35.

23, 69 Matth. 10, 28.

23, 78 Apok. 7, 16.

23, 85, 86. Apok. 21, 4; Matth. 22, 32 (Erdm. Piper), dazu Jes. 25, 8; 35, 10.

[1]) Hinter die Bibelstellen, die ich bei Erdmann, Piper und andern Forschern angegeben fand, ist jedesmal der betreffende Name in Klammern gesetzt.

23, 87ff. Röm. 2, 7; Apok. 14, 12.
23, 91 Ps. 89, 10.
23, 99 Gen. 3, 23.
23, 102 Ps. 22, 4.
23, 111ff. Matth. 15, 18.
23, 123 1. Kor. 13.
23, 126 Ps. 84, 11; Röm. 14, 17.
23, 149f. Gen. 8, 21.
23, 154f. 1. Petr. 5, 8; Eph. 6, 11.
23, 166f. Apok. 22, 2; 1. Petr. 1, 4.
23, 238 Apok. 1, 10; 1. Kor. 2, 12 (Erdm.).
23, 239b Jes. 6, 5.
23, 265 1. Kor. 15, 55; Hebr. 2, 14 (Piper); Apok. 20, 14.
23, 287 Ps. 41, 3; Apok. 22, 4; Matth. 5, 8 vgl. II 16, 22; I 2, 43.
23, 293 Ebr. 1, 14.

In 119ff. scheint mir eine Anlehnung an Augustin, *De civitate Dei* vorzuliegen. Erdmann zitiert das Werk auch einmal (zu 261). Es wird im Weißenburger Bücherkatalog genannt, war also Otfrid mit größter Wahrscheinlichkeit bekannt. Es handelt sich in 119ff. um die drei göttlichen Tugenden *caritas, iustitia, pax,* die im Himmel zu finden sind. *Iustitia* und *pax* werden als Schwestern der *caritas* bezeichnet. So treten sie auch Buch IV 29, 57 auf. Die Verbindung *iustitia* und *pax* geht, wie Heinzel (ZfdtA. 17, 43ff.) ausführt, auf Ps. 84, 11 zurück. Otfrid fand dieselbe Verbindung auch im Neuen Testament Röm. 14, 17. Diese beiden Tugenden als Schwestern zu bezeichnen, ist alte Überlieferung, sie findet sich schon bei Beda in der von Heinzel angeführten Stelle des Psalmenkommentars *(Migne 93, 939)*: *sunt enim hae duae virtutes quasi duae sorores quia altera non vult venire sine altera.* Es ist wahrscheinlich, daß Otfrid sie von dort übernommen hat. Wie aber kommt er dann zu der Dreizahl der Tugenden, die gerade im Himmel zu finden sein sollen? Heinzel meint, zur Bildung dieser personifizierten Dreiheit hätten die drei sog. theologischen Tugenden, *fides, spes, caritas,* beigetragen, andrerseits die Auffassung, die Gott dem Vater vorzugsweise Macht, dem Sohne Weisheit, dem Geiste Liebe oder

Güte zuschrieb. Das sind Analogien, die aber noch nicht erklären, warum diese Dreizahl von Tugenden im Himmel herrscht. Ziehen wir Augustin, *De civitate Dei* heran, so erscheint die Dreizahl nicht mehr äußerlich zusammengestellt, sondern tritt in innere Beziehung. Augustin führt im zweiten Teile seines Werkes aus, daß das höchste Gut des Gottesstaates der ewige Friede sein wird: *locus ergo iste, qui promittitur tam pacatae ac securae habitationis, aeternus est aeternisque debetur in matre Hierusalem libera (Aug. De civ. Dei lib. 17 c. 13).*

ut illa securitas, ubi pax plenissima atque certissima est, desiderio ferventiore quaeratur (lib. 19 c. 10).

ipsa (pax) est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consumentem non habet finem (lib. 19 c. 10). Ähnliche Aussprüche lib. 19 c. 11. 17. Die Grundlage aber, damit dieses höchste Ziel des Friedens erreicht werde, ist die Liebe gegen Gott und den Nächsten (lib. 19 c. 14). Diese allein ermöglicht es dem Menschen, ein tugendhaftes Leben zu führen, den Habitus der Gerechtigkeit zu erlangen, der überhaupt erst das Wesen des Staates ausmacht (l. 19 c. 21, 24, 27). So entwickelt sich die Dreizahl in folgender Ordnung organisch auseinander: Liebe, Gerechtigkeit, Friede, genau die Reihenfolge, die auch Otfrid innehält (s. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. III, 152, 138. Tübingen 1910). Auch Beda bringt in seinem Kommentar *iustitia* und *pax* in diese Reihenfolge: *quia non veniet pax, si non precedat iustitia.*

Die Fülle der Predigten und Traktate, die zu c. 23 herangezogen sind, zeigt uns bereits im voraus das bestätigt, was sich auch aus der Besprechung des Heliand und des Muspilli ergab, wie sehr die Beschreibung der ewigen Seligkeit in ihren Grundzügen Gemeingut der Zeit war. Um dies im einzelnen zu zeigen, möchte ich zunächst eine Analyse des Kapitels und auf Grund davon einen Vergleich mit den Quellen geben. Piper und Erdmann bringen beide in ihren Anmerkungen eine Analyse des Kapitels. Erdmann hebt die vortreffliche Disposition hervor (ZfdtPh. 11, 119ff.), auf die Piper mit Recht hinweise. Das scheint mir nicht zutreffend. Verfolgen wir den Gedankengang Otfrids. Das Kapitel gliedert

sich äußerlich durch einen doppelten Refrain, der jedesmal kurz auf den Grundgedanken des vorher behandelten Abschnittes Bezug nimmt. Die erste Kehrstrophe enthält die Bitte um Bewahrung vor dem Übel der Welt, dem leiblichen und geistlichen, denn Leib und Seele werden dem Schutze Gottes anbefohlen. Der zweite Refrain richtet sich mit seiner Bitte vorwärts, schaut hinaus auf das ewige Leben und seine Herrlichkeit, die Gottes Gnade den Seinen gewähren möge. Die Mühsal des irdischen Lebens, *thiu arabeit* einerseits, das ewige, selige Leben, *thaz sconi lib in ewon* andrerseits sind die Grundgedanken in den beiden Strophen und stellen zugleich den Gegensatz zwischen beiden her. Sie geben die Grundlinien an, in denen der Inhalt des ganzen Kapitels verläuft. Nach den Kehrstrophen gliedert sich das Kapitel in folgende kleinere Abschnitte:

1. 1—10. Der Dichter will die Seligkeit besingen, mit der Gott die Seinen belohnen wird, die ihm auf Erden gedient und über ihre Sünden Leid getragen haben. — v. *4 er thara ouh thie sine leitta, then er hiar forna irdeilta* knüpft ebenso wie 22, 1 an den Schluß des Gerichtes an, Matth. 25, 46 entsprechend, und bestätigt, worauf schon hingewiesen wurde, daß c. 22 und 23 inhaltlich zwei nebeneinander, nicht nacheinander vorlaufende Linien darstellen. 11—14 Kehrreim I.

2. 15—26. Obwohl der Dichter sein Unvermögen zu diesem Vorhaben fühlt, will er doch davon reden, denn die Seligkeit ist derart, daß überhaupt kein Mensch sie im Gesange oder in Jubeltönen ganz ausdrücken kann oder im Geiste voll erfassen. — v. 15ff. führt den schon in 23, 1 angedeuteten Gedanken in größerer Breite aus. Es ist das vom Dichter oft geübte Verfahren, einen Ton, der später Träger der Melodie wird, vorklingen zu lassen. 27—30 Kehrreim II.

3. 31—56. Obwohl die himmlische Herrlichkeit den Sinnen des Menschen unfaßbar ist, so reden doch alle davon. Das macht die Sehnsucht, die ihr Herz erfüllt. Wie ein Mensch sich nach dem Gegenstand seiner irdischen Liebe, der in der Ferne weilt, sehnt (35—42), so verlangen die Knechte Gottes nach dem Himmelreich und flehen Gott und die Heiligen an, es ihnen zu verleihen, indem sie sich dabei auf die Verheißung

Christi berufen. — Kettenartig knüpft v. 31 an v. 19 an. Andrerseits ist auch im Abschnitt 2 der Gegenstand in 3. die Sehnsucht, das Verlangen nach dem Himmel, angedeutet v. 16. In dem Vergleich 35—42. 43—56 sind manche genaue Entsprechungen:

40a : 45a.
39 : 45b, 46a.
36a : 48a.
41b, 42 : 47, 49.

43b, 44 gibt den Gedanken des Bildes wieder, daß der Gegenstand der Liebe fern ist 37b, 38. Erdmann sieht in *thie gotes thegana 43a* und *worolt ellu 53a* einen Gedankenfortschritt. Ich möchte dem nicht beistimmen, denn in 54, was sich als Variation zu v. 53 schon durch die Wiederaufnahme desselben Ausdrucks *thigit: githig* kundtut, erfährt der Gedanke sofort die sachlich notwendige Einschränkung: *ther wilit werdan salig* und fällt damit inhaltlich mit v. 43, ebenso v. 31b, 32 zusammen. 57—60 Kehrreim II.

4. 61—78. Ein Vorbild für solche Sehnsucht nach dem Himmel sind die Märtyrer. die alle irdischen Qualen, ja selbst den Tod ertrugen, um die Seligkeit zu erlangen. 61—70 (derselbe Gedanke IV 5, 41—52). Der Dichter fügt die Mahnung hinzu, diesem Beispiel nachzueifern. — Der Gedanke an die Märtyrer ist ihm gekommen, als er im vorigen Abschnitt von dem Gebet der Frommen zu den Heiligen sprach: *sie fergont druta ouh sine.* 79—82 Kehrreim I.

5. 83—94. Der Abschnitt beginnt mit einer Gegenüberstellung des Elends auf der Erde, der Seligkeit im Himmel 83—86. Nur die, die nach Gottes Gesetz gelebt haben, werden dieses Gutes teilhaftig 87—90. v. 91—94 schildern die Mühsale und Widerwärtigkeiten des irdischen Lebens. — Ein Gedanke, der den ganzen Abschnitt beherrscht, läßt sich hier nicht aufzeigen; man kann nur sagen, daß am Schluß die Vorstellung von der irdischen Not das Übergewicht erlangt. Nicht so kunstvoll wie in den ersten Abschnitten ist hier der Zusammenhang mit dem 4. Teil hergestellt. Ohne in die Ausführung über die Märtyrer verwoben zu sein, stehen v. 77, 78 als Ankündigung des folgenden Teiles für sich. Doch können

wir gerade aus diesen beiden vorausgeschickten Versen das Recht gewinnen, als Hauptgedanken für Abschnitt 5 das Elend dieses Lebens anzusetzen. Dem entsprechend steht 95—98 Kehrreim I.

6. 99—104. Aus dem Paradiese sind wir durch eigene Schuld in dies Tränental verbannt. — Weniger eine inhaltliche als eine formale Anknüpfung an 5 läßt sich hier erkennen. Wie in v. 83—85 wird hier in dem ganzen Abschnitt die Gegenüberstellung des Paradieses und seiner Süßigkeit und des Elends in der Fremde durchgeführt. 105—108 Kehrreim I.

7. 109—114. Unermeßlich elend macht uns hier auf der Erde unsre Sünde, Haß, Neid, böser Wille. — Die Verbindung zu 6 läßt sich herstellen durch die Verse 99b *wir fuarun leidor thanana*, auch 102b *firlurun garo genaz al*, die den Hinweis auf die Sünde enthalten. 115—118 Kehrreim I.

8. 119—128. Aber dort in jenem Leben herrscht Friede, Gerechtigkeit, Liebe. Der Zusammenhang mit 7 besteht in dem Gegensatz. v. 127f. wird der Gedanke von 23, 1. 17. 19ff. wiederholt. 129—132 Kehrreim II.

9. 133—144. Alles Übel, was uns auf Erden peinigt, ist durch die Sünde verursacht: die Unbilden des Wetters, Frost und Hitze, Krankheit, das Alter mit seinen Beschwerden, das die Freuden der Jugend versalzt, und der quälende Husten. — Wie Abschnitt 8 mit dem Gedanken schloß: *nist man, thoh er wolle, ther thaz gifuari irzelle*, so fängt 9 damit wieder an, diesmal auf das Elend angewandt:

ni maht avur thaz gimachon, thara ingegin rachon,
wio managfalta wunta hiar thulten thuruh sunta.

145—148 Kehrreim I.

10. 149—156. Die Sünde, die den Menschen hier elend macht, hat ihren Ursprung im Teufel, der die Menschen umlauert und verlockt. — Die Verbindung mit 9 liegt in Zeile 134 *wio managfalta wunta hiar thulten thuruh sunta.* 157—160 Kehrreim I.

11. 161—170. Aber von all dieser Not werden einst die befreit, die schon hier zum Himmelreich streben. Dort ist allerreinste Seligkeit und Früchte, die nicht verwelken für den, der seinen Sinn in diesem Leben darauf richtet. — Die An-

knüpfung ist kunstlos; sie besteht in den ersten Worten: *therero arabeito tharbent io ginoto.* 171—174 Kehrreim II.

12. 175—182. Die *einfoltu wunna* wird im einzelnen ausgemalt. Herrlicher, wunderbarer Gesang der Engelchöre ertönt dort, der alle, die ihn hören, froh macht (vgl. 294). — Bei dem Ausdruck *then warbon* denkt der Dichter wohl an zwei Chöre, die im Wechsel auffordernd und antwortend singen.

13. 187—192. Himmlische Musik ertönt dort ewig, die Freude dauert ewig. Das ist etwas so Unfaßbares, daß alles Sprechen darüber ein bloßes Stammeln bleibt. — Den Dichter beschäftigt in diesem Abschnitt das Problem der Zeitlosigkeit. Er sinnt über dem Worte „Ewigkeit". Das ist im 12. Abschnitt bereits angedeutet: *ubar dag 176. ana wank 179, iamer 181f.* Im 13. Abschnitt wird der Nachdruck durch mehrmalige Wiederholung von *ewinig* darauf gelegt. 188, 189, 190. Dies Wort trägt den Ton im ganzen Abschnitt:

„Herrlich ertönt dort alles, was die Musik erklingen läßt zu deiner Freude im ewigen Leben, ununterbrochen den ewigen Tag hindurch, den man nicht in Worte fassen kann. Dort stockt dir die Rede vor ewiger Freude." Kehrreim II.

14. 197—204. In Abschnitt 12 war der himmlische Gesang geschildert worden. Dazu tritt hier die Instrumentalmusik, die V. 187 schon berührt war. Die Orgel, die Leier, die Geige, die Schwegel, die Harfe und Rotte lassen dort in vollen Tönen ihre Musik erklingen, kurz, alle Instrumente, seien es Saiten- oder Blasinstrumente, wirst du dort hören. — Die verschiedene Übersetzung von 201f. (nach Kelle *spil* = Instrument; nach Erdmann = Spiel, Musik) bringt für den Zusammenhang des ganzen Stückes einen großen Unterschied nicht hervor. In jedem Falle stellen diese beiden Zeilen eine Zusammenfassung des Vorangegangenen nach den beiden Kategorien der Saiten- und Blasinstrumente oder der Musik, die durch Saiten- und Blasinstrumente hervorgebracht wird, dar. Doch scheint es mir nicht glücklich, nach Erdmann *seiton* in Parallele zu *mit hanton* und *mit blasanne* zu stellen. Abgesehen von dem fehlenden *mit* ist sachlich eine Zweiteilung gegeben: die Instrumente, die mit den Händen oder dem Munde gespielt werden. *seiton* ist eher, wie Kelle angibt (S. 503b seines

Glossars), als Akkusativobjekt zu *fuarent* zu fassen und *man* als Subjekt zu *ruarent*. Allerdings ist es dann verlockend, die Korrektur in V abzulehnen und den Singular *fuarit, ruarit,* wie er ursprünglich geschrieben wurde, gelten zu lassen. Unterstützt wird diese Auffassung dadurch, daß auch nach Erdmann die Korrektur in V nicht von der Hand des Korrektors herrührt (Otfridausg. S. 482). Nimmt man *fuarit, ruarit* an, so wird der Sinn der Stelle ganz klar, und Piper hat recht, wenn er sagt, der Plural lasse sich nur mit Zwang erklären. Was die einzelnen Instrumente anbetrifft, so besitzen wir Erläuterungen dazu bei Notker, *De musica* (Kelle, Glossar S. 503a). Manche sind uns aus Abbildungen erhalten. Siehe Vogt, GeschddtLit., Leipzig und Wien 1910, Tafel 3 zu S. 61: König David, der die Rotte, wahrscheinlich ein keltisches Instrument, spielt. Links oben ein Spielmann, die Geige spielend, rechts unten ein Harfenspieler. Vielleicht dürfen wir auch die Tafel aus Suchier, GeschdfrzLit., Leipzig und Wien 1913, zu S. 17 heranziehen, wo Spielleute mit der Geige, ein anderer mit einem flötenartigen Instrument, wie wir uns ähnlich die Schwegel zu denken haben, abgebildet sind. 205—208 Kehrreim II.

15. 209—218. Dieser Abschnitt bildet einen Ruhepunkt und eine Zusammenfassung: Ewige Freude und Seligkeit ohne Schmerz und Leid genießt du dort. — Inhaltlich greift der Dichter auf Abschnitt 11 und 5 zurück. Eine Steigerung zeigt sich in der größeren Dringlichkeit, mit der der Dichter sich hier direkt an den Leser wendet, z. B. *thin herza mir giloube, — thaz niuzist thu in muate* usw. 219—222 Kehrreim II.

16. 223—230 und 17 bilden ebenfalls eine Unterbrechung in der Schilderung. Inhaltlich sind die beiden Abschnitte zu 2 zu stellen: Nie kann ich diese Seligkeit genugsam schildern, selbst wenn ich einen tausendfachen Geist hätte. 231—234 Kehrreim II.

235—240. Aber wie sollte ich das auch können, da ich nur ein sündiger Mensch bin? 241—245 Kehrreim II.

18. 246—254. Dort ist kein Tod, keine Krankheit, kein Schmerz. — Was in 5 für die Erde bejaht wurde, wird hier für den Himmel verneint. 255—258 Kehrreim II.

19. 259—268. Dort gibt es kein Sterben, kein Begraben, denn der Tod ist verschlungen. — Hier ist die Anknüpfung

an 18 zu erkennen. 245 und 249 wird auf den Tod hingewiesen, der hier den Inhalt des ganzen Abschnittes ausmacht. 269—272 Kehrreim II.

20. 273—282. Das Paradies ist wie ein herrlicher Garten voll blühender, duftender Rosen und Lilien und leise bewegter Luft. Selig sind die, die dorthin gelangen, zu preisen, daß sie geboren wurden. 283—286 Kehrreim II.

21. 287—294. Höchste Seligkeit ist, daß wir Gott selbst schauen werden, denn dieser Anblick erhält unser Leben. 295—298 Kehrreim II.

Nach den Kehrreimen zerlegt sich das Kapitel in 21 kleinere Abschnitte. Von 11—21 wird nur der zweite Kehrreim verwendet. Das läßt 161—298 als einen näher zusammenhängenden Teil erscheinen. Es trifft dies auch mit Ausnahme der Unterbrechung 223—244 insofern zu, als in diesem Teil das ewige Leben behandelt wird, auch da, wo die Schilderung das negative Verfahren verwertet, während im ersten Teile die Schilderung des ewigen Lebens mit der des irdischen abwechselt. v. 91—94, 109—114, 149—156 beschreiben positiv das Elend des irdischen Lebens, während 245—254, 259—268, im ersten Teile allerdings auch schon 133—144, die Seligkeit negativ geschildert wird. Doch erscheint diese Unterscheidung nebensächlich. Abschnitt 1—4 können als Einleitung aufgefaßt werden, das Vorhaben des Dichters und seine Stimmung ausdrückend.

Eine strenge Gedankenfolge läßt sich aus dem Kapitel nicht entwickeln. Zwei Grundgedanken ziehen sich durch das Stück hindurch, verflechten sich ineinander und werden von verschiedenen Seiten beleuchtet, — ein Kreisen um einen Punkt, ganz das Verfahren des epischen Stils, nur daß hier die Variation oft mehrere Strophen umfaßt. So kann 149—156 als Variation zu 109—114 aufgefaßt werden, 209—218 zu 161—170, 197—204 zu 175—182, 223—230 zu 15—26, 259 bis 268 zu 245—254.

Es fragt sich nun, ob dies aus der Analyse des Kapitels gewonnene Resultat durch einen Vergleich des Textes mit den Quellen gestützt werden kann. Ich wähle zu näherem Vergleich zunächst die Predigt Bedas (nach dem Homiliar des

Paulus Diakonus II 62, in Bedas Werken LXX) *In solemnitate omnium sanctorum (Migne 94, 450ff.)*, die, wie aus Loecks Nachweis hervorgeht, mit großer Wahrscheinlichkeit eine der Quellen für c. 23 ist. Auch Schönbach läßt sie indirekt gelten, denn Rabanus Maurus' *De statu futurae vitae Migne 112, 1316* ist fast wörtlich aus der Bedapredigt übernommen. Diese zeigt in dem Teil, der vom ewigen Leben handelt, einen sicheren Gedankenfortschritt: 1. allgemeine Schilderung nach der *via negationis* und der *via eminentiae* (von *Consideremus — plenitudinis Christi*): 2. höherer Genuß wird die Gemeinschaft mit den Engeln und den Heiligen im ewigen Leben sein *(Verum super haec omnia — inspicere)*; 3. das höchste Gut des ewigen Lebens wird das Anschauen der göttlichen Herrlichkeit selbst sein *(De rege — aperire)*. Eine solche Steigerung fehlt bei Otfrid. Er hat nicht den Gedankengang seiner Quelle übernommen, sondern in buntem Durcheinander, wie die Gegenüberstellung von Loeck S. 37ff. zeigt, einzelne Gedanken herausgeholt, die er manchmal in einen ganz anderen Zusammenhang bringt, z. B. den Spruch 1. Kor. 2, 9, der in der Predigt in folgendem Zusammenhang steht: *Quapropter nox ibi nulla . . . nec frigoris aut ardoris asperitas ulla; sed talis quaedam erit rerum temperies qualem nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.*

Ähnlich liegt die Sache bei Haymo von Halberstadt, *De varietate librorum (Migne 118, 875ff)*. Der Grundgedanke in dem ganzen ersten Kapitel ist der von dem Lohn, den die Menschen im ewigen Leben erhalten werden für die guten Werke, die sie hier getan. Ausführlich wird erörtert, daß, obgleich das Verdienst verschieden, doch die Glückseligkeit bei allen gleich sein wird. Otfrid bringt den Lohngedanken nur in einer Zeile 23, 3: *mit thiu druhtin lonot themo, thi imo thionot* (vgl. dazu V 22, 4; II 16, 27. 38; *S* 18. 20f.). Daneben verwertet er aus der Quelle die allbekannten Züge.

Die Homilie IX des Caesarius von Arles (*Migne 67, 1066f.*) will Schönbach für den Eingang und den Aufbau des Stückes heranziehen. Eine Analyse der Predigt ergibt folgenden Gedankengang: Laßt uns Gott in der rechten Weise dienen, nicht äußerlich mit Nachtwachen und körperlichen An-

strengungen, sondern mit einem reinen Herzen und willigem Gehorsam. Für dies kurze, unsichere Leben strengen wir uns an, den Menschen durch Willfährigkeit zu gefallen, und für jenes bestreben wir uns nicht, Gott in Ergebenheit zu dienen, der für dieses Leben das himmlische geben wird, welches kein Auge wahrnehmen noch schweigendes Nachdenken erreichen kann. Dann folgt die Schilderung dieses Lebens in der bekannten Weise und die Aufforderung, schon in diesem Leben einen Vorschmack von jenem zu gewinnen.

Als Übereinstimmung in der Anlage des Ganzen finde ich zwischen der Predigt und dem 23. Kapitel die Aufforderung, das irdische Leben zu verachten und das himmlische schon hier zu lieben. Das betrifft bei Otfrid besonders 31—56, 71—76, 87—90. S. dazu den Schluß der Predigt: *Huius ergo vitae dulcedinem relinquentes, jam nunc de futuris saeculis quotidie cogitando, etiam in hoc corpore praegustare conemur, et exclusa de sensibus nostris saecularium desideriorum amaritudine, quemdam beatitudinis illius dulcem saporem nostris cordibus attrahamus.* Eine einzelne deutliche Übereinstimmung zeigt sich zu 19—24: *odo ouh swigenti es mannes muat irhogeti: nec tacita mentis cogitatione perstringi.*

Was Eligius (?), *De rectitudine catholicae conversationis Abs. 22* (*Migne 40, 1184f.*) anbetrifft, so haben wir am Anfang eine Parallele zu v. 10 *in irthisgen thingon, thoh wir iz harto minnon: si enim sic amatis istam miseram fluidamque vitam ...* Zu v. 154—156 stimmt: *ibi iam non formidabitur ferocissimus hostis qui cupit jugiter animas iugulare: nec timebuntur ultra ignita diaboli jacula, neque ulla inimici tentamenta;* zu 65, 66 ist heranzuziehen: *non ibi formidabitur ferrum, non ignis, nec facies omnino truculenta tortoris.* Im übrigen ist in dieser Quelle selbst, die nach Schönbach für den Eingang und Aufbau von c. 23 zu vergleichen ist, am wenigsten ein Gedankenfortschritt zu finden. Der Einleitungsgedanke: Wenn ihr dies Leben schon liebt, wieviel mehr solltet ihr dann das ewige Leben lieben, geht in eine breit dahinfließende Schilderung der *vita aeterna* über, deren besonderen Zügen: *nemo in loco illo glorioso indiget vestimento ... Non incutiet terrorem barbarorum immanitas,* Otfrid nicht folgt.

Alkuin, *De fide sanctae et individuae trinitatis* wird von Kelle in seiner Otfridausgabe S. 370f. abgedruckt. Hier geht ein Hauptgedanke durch das ganze Stück: die Seligkeit ist Gott selbst, sie besteht darin, daß wir ihn schauen, ihn lieben, ihn loben. Diesem Gedanken werden die einzelnen Züge untergeordnet, wodurch das Stück einen einheitlichen Charakter bekommt. Otfrid übernimmt wohl den Gedanken des Gottschauens, aber er stellt ihn in eine Fläche mit anderen Einzelheiten. Parallelen finden sich zu 209ff.: *quia nulla erit illis tunc necessitas laborandi, nulla cuiuslibet indigentiae molestia, sed plena certaque securitas et sempiterna felicitas et indificiens laetitia. Quam ineffabilis erit felicitas illa, ubi nullum erit malum, ubi nullum deerit bonum!*

Zu 119ff. (nach Heinzel) *unus amor omnibus, una concordia cunctis, verus honor qui nulli negabitur digno, nulli deferetur indigno.*

Zu 291ff.: *tunc erit ipse Deus sanctorum satietas, beatorum iucunditas et omnia, quaecunque ab eis honeste desiderari possunt, et vita et salus et virtus et copia et gloria et honor et pax, aeterna beatitudo et beata aeternitas.*

Zu 259 *tunc tantum erit vera immortalitas, ubi nullus mori potest.*

Sowohl die Analyse des 23. Kapitels als auch ein Vergleich mit den Quellen bestätigt das Resultat, welches Schönbach für das ganze Werk gewonnen hat, die Benutzung der Quellen in Exzerpten. Den Gedankengang der Quelle übernimmt Otfrid nie im Zusammenhang, wohl aber einzelne Sätze, oft in ziemlich genauem Anschluß an die Worte. So setzt sich das Bild, das er entwirft, mosaikartig aus vielen kleinen Zügen zusammen, von denen jeder gleiche Bedeutung beansprucht, in dem sich aber nicht Hintergrund und Vordergrund voneinander abheben. Die organische Gliederung zu einem Ganzen fehlt. Das gibt dem ganzen Stück zusammen mit der Verwendung des Refrains mehr einen hymnen- als predigtartigen Charakter[1]).

[1]) Teschs Ansicht (S. 59), daß c. 23 zu den Stücken gehört, „die vielleicht mit der Nebenabsicht gedichtet sind, sie jederzeit als selbständige Lieder aus dem großen Werke loslösen und für die Erbauung größerer Kreise verwendbar machen zu können", scheint vieles für sich zu haben. Die Möglichkeit, daß c. 23 zum Gesang bestimmt war, ist

Als zweites Resultat ergibt sich, wie schon angedeutet wurde (S. 48), die Tatsache, daß auch Otfrid bei der Beschreibung des ewigen Lebens den allbekannten, beliebten Formelschatz zugrunde legt. Wir finden die gleichen Vorstellungen wie im Heliand und Muspilli wieder:

Das ewige Leben ist Licht: V 22, 5. 7; 23, 20. 34. 62. 64. 165. 267. 276. 289; I 12, 4; 18, 9; III 21, 22; *L* 96; *S* 21 *scôni* = *candor*. *nitor* (Graff, Althochdeutscher Sprachschatz VI, 516), *schoene* = Klarheit (Benecke, Mittelhochdeutsches Wörterbuch II 2, 193b) *H* 9. 161; II 12, 32.

Leben: V 22, 8; 23, 85—86. 188. 245f. 259—266. S. Kelle, Glossar S. 359.

Seligkeit: V 22, 3. 4. 12; 23, 5f. 20. 44. 71. 84. 101. 119 bis 128. 164. 209—218; I 12, 28; 28, 3. 18—20; II 12, 70; 13, 36; 16, 4. 11. 19—21; 24, 41; III 26, 58f. 67f.; *L* 92f.; *S* 19. 40f. 45—48; *H* 19ff.

Kein Leid: V 22, 8; 23, 77f. 83f. 135—144. 161f. 215 bis 218. 247—254.

Der Himmel ist unsere Heimat, die wir verlassen haben, aber wiederfinden sollen: V 23, 99—104; I 18; II 5, 10; 18, 8f.; 21, 7; III 1, 43f; IV 5, 35—40, wo der Himmel als feste Stadt aufgefaßt wird.

Räumliche Vorstellung vom Himmel: V 22, 1; 23, 2; II 6, 9; *H* 6. 21; I 2, 13f.; 4, 63f.; 5, 5f. 56; 15, 35f.; 28, 12f.; II 12, 61; 16, 31. 3; 21, 29; V 17, 25ff.; 18, 11; III 26, 22. 62; IV 4, 50; 5, 38; *S* 37.

Die Seligkeit gleicht einem Mahle: I 11, 58; II 9, 28.

Unmöglichkeit, das ewige Leben gebührend zu schildern: V 22, 8ff.; 23, 1. 15—26. 127. 176. 189. 223—230. Der Spruch 1. Kor. 2, 9 gehört zum eisernen Bestande aller Predigten und Traktate über diesen Gegenstand.

Ein allgemein in der lateinischen geistlichen Literatur verbreiteter Gedanke, den wir bei Otfrid zum erstenmal in der deutschen Dichtung finden, ist die Sehnsucht nach dem

nicht abzulehnen. Von hier aus gewinnt die Angabe des Trithemius, der c. 23 als ein besondres Werk Otfrids unter dem Titel *De gaudiis regni coelestis* anführt, eine gewisse Bedeutung.

Himmel: V 23, 31—56, 71—76, 99, 167 f.; I 18, 19—24; II 21, 30; III 26, 61 f.; IV 5, 47 ff.; *S* 38.

Stilistisch wendet Otfrid eine doppelte Art der Schilderung an, die *via negationis* und die *via eminentiae*, nach alttheologischer Überlieferung auch für die Beschreibung Gottes gebräuchlich. Beide zeigen sich in ihren Keimen schon im Heliand und Muspilli und werden auch in der späteren Dichtung immer wieder verwandt. Nach der *via negationis* wird für das ewige Leben alles körperliche und geistige Elend dieser Welt, Sünde, Tod und Teufel, verneint. Das ewige Leben ist seinem Wesen nach Leidlosigkeit. Nach der *via eminentiae* wird alles Gute und Schöne, was die Erde enthält, bis ins höchste gesteigert dem Himmel zugesprochen. Das ewige Leben ist seinem Wesen nach Glückseligkeit, d. h. unaufhörlicher, nie Überdruß hervorrufender Genuß aller irdischen Güter. Otfrid betont bei diesem letzten Punkte, den er besonders ausführlich behandelt, daß dieser Genuß geistig zu verstehen sei. 203, vielleicht auch 31. 51. Doch hat man den Eindruck, als geschähe das mehr zur Beruhigung des eigenen theologischen Gewissens als aus eigenem Antriebe heraus, denn der Gedanke bleibt unlebendig gegenüber dem Behagen, den Himmel nach dieser Seite hin auszumalen. Bezeichnend ist z. B., daß er wohl die Rosen und Lilien aus seinen Quellen übernimmt, aber nicht ihre Deutung auf das Blut der Märtyrer, die Reinheit und Unbeflecktheit der Bekenner der Kirche durchführt. Hätte er Ernst mit dem Gedanken einer rein geistigen Seligkeit gemacht, so würde ganz anders als es tatsächlich der Fall ist, das Schauen Gottes, das im letzten Abschnitt behandelt ist (s. auch I 2, 43 f.; 12, 34; II 24, 44; III 21, 33—36; 26, 58; IV 5, 39 f.; *H* 162), in den Mittelpunkt treten. Erst die von der Mystik beeinflußte Dichtung hat den Gedanken: „Inbegriff der Seligkeit ist das beschauliche, entzückende Genießen Gottes und die volle Erkenntnis“ in den Vordergrund gerückt. Doch ergeht sich Otfrid in der Ausmalung sinnlicher Genüsse im Himmel in einer andern Richtung als der Dichter des Heliand. Wie dieser die Herrlichkeit des Himmels durch den Gesichtssinn sich deutlich zu machen sucht, so jener durch das Gehör.

Man möchte Otfrid musikalische Begabung zusprechen, was sein Streben nach Reinheit des Reimes und des Rhythmus auch nahelegt. Die Vorstellung von dem himmlischen Gesang, den süßen Klängen der mannigfaltigsten Instrumente beschäftigt Otfrid eingehend. Ein Hinweis auf die durch den Geruchssinn ermöglichten Genüsse fehlt nicht, ein Zug, der mit größter Breite in den lateinischen Gedichten über das erste Paradies ausgemalt wird[1]). Wohlriechende Pflanzen aus allen Ländern der Erde werden aufgezählt: *Vict. 220ff.* (*Migne 61, 943B*), *Drac. 180* (*Migne 60, 704A*), *Avitus 239f., 245ff.* (*Migne 59, 328D*). Im *Carmen de res. mort.* sind diese Züge bereits auf das zu erwartende Paradies, den Aufenthaltsort der Seligen, übertragen (a. a. O. v. 216, 230, 237, 239), desgleichen in Prudentius Cathemerinon und Hamartigenia (*Migne 59, 826f. 1071*). Die Empfänglichkeit für Wohlgerüche ist mehr eine griechische als abendländische Veranlagung, sie hat auch den in Märtyrerlegenden auftretenden Zug von dem Wohlgeruch, den die Gebeine eines Märtyrers ausströmen, veranlaßt (*Eus. hist. eccl. V 1, 35*). Bei *Honorius Augustunensis* ist diese Vorstellung erweitert zu dem Vergleich der einzelnen Kategorien der Frommen mit wohlriechenden Blumen, die schon hier auf Erden den Duft des ewigen Lebens ausströmten (*Migne 172, 1018D*). Charakteristisch für Otfrids Art ist auch die Beredsamkeit, mit der er die Sehnsucht nach der himmlischen Heimat[2]) schildert, auch dies ein ursprünglich griechischer, aus dem Neuplatonismus in das Christentum übergegangener Zug. Otfrid weiß ihm ein eigenes, schon an den Minnesang gemahnendes Gepräge zu geben in den Versen V 23, 35—42 (s. Schütze, Beiträge zur Poetik Otfrids, Kiel 1887 S. 55). Vielgenannt wegen ihres lyrischen Schwunges sind die Strophen über das Heimweh I 18, 25—30. Ganz anders als der Heliand-dichter steht Otfrid zur Welt und Weltfreude. Hier hat das asketische Mönchsideal alle Naivität in der Betrachtung zerstört; er weiß über die Welt nur zu seufzen und zu jammern.

[1]) Dasselbe Motiv finden wir in den Visionen über Himmel und Hölle wieder.

[2]) Vgl. dazu Ehrismann, Zum germanischen Frühchristentum III PBB 35, 218ff.

Interessant ist, daß Otfrid in der Beschreibung des ewigen Lebens von seiner Methode, überall eine mystische Auslegung zu geben, abweicht. An Vorbildern dazu konnte es ihm nicht fehlen. Es gab wie zu den Evangelien auch zu der Apokalypse gelehrte Kommentare voll allegorischer Deutungen. Der Kommentar des Beda zur Apokalypse wird in dem Weißenburger Bücherkatalog genannt. Auch von Rabanus ist ein solcher verfaßt worden. Otfrid geht hier seinen eigenen Weg; mit Erfolg vermeidet er die Belastung durch gelehrte Auslegungen und trifft hier wirklich einen volkstümlicheren Ton als sonst in seinem Werke. Schütze hat in seiner Untersuchung den Nachweis geliefert, daß Otfrids Evangelienbuch in Zusammenhang mit der älteren alliterierenden Dichtung steht. Dazu liefert gerade c. 23 viele Beweise. Wir sahen schon, daß zu den beiden Kategorien der Begriffs- und Gedankenvariation als dritte die Variation ganzer Satzreihen gestellt werden kann (S. 54). Im Anschluß an die bei Schütze gemachte Einteilung möchte ich aus c. 23 und c. 22 noch einige Beispiele als Ergänzung anführen.

1. Begriffsvariation, über zwei Langzeilen verteilt: 33b, 34a; 55b, 56a; 113b, 114a; 119b, 120a; 181b, 182a; 188b, 189a, 190b; 210b, 211a; 214b, 215a; 215b, 216a; 229b, 230a; 277b, 278a, 279b; 278b, 279a, 280a; unterbrochen: 164a, 165a; c. 22, 3a. 4a.

2. Gedankenvariation, unterbrochen: 7b, 8b; 48a, 49a; 50b, 52b; 53a, 54a; 175a, 176a; c. 22, 1, 3.

Gesteigerte Variation: 36a, 36b, über zwei Zeilen verteilt: 39b, 40a; 262, 263.

Das eine Glied ist umfangreicher als das andere: 43b, 44; 41b, 42; 62, 63b; 67b, 68; 152b, 153; 167b, 168.

Wiederholung desselben Ausdrucks: 35a 43a; 40a, 45a; 39a, 45b; 39b, 46a; 36a, 48a. Gerade in diesem Abschnitt 31—56 gibt die häufige Wiederaufnahme desselben Wortes zusammen mit dem Inhalt dem Stück einen Zug des Volksliedes.

49, 50a, 72, 73a; 164a, 165a; 188b, 189a, 190b; 214b, 215a (s. auch Erdmann, S. 480).

Doppelte Variation 83a, 84a, 85a: 83b, 84b, 85b.

Parallele Variation 103, 104; Chiasmus: 119, 120; 259, 260; 278, 279. III. Parenthese. Wahrheitsbeteuerungen: 37, 92, 112, 126, 211, 218, 227, 229, 268; c. 22, 11.

Der Dichter weist auf das hin, was er erzählen will oder erzählt hat: 15, 18, 163, 212, 292.

IV. Epische Übertreibung: 1, 17, 31, 191, 225, 235; c. 22, 8ff. 13.

VI. Dichter und Hörer. Hinweis auf die Bibel 123.

Das II. Kapitel hat folgenden Inhalt.

II. Kapitel. Die Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts.

A. Dichtungen, die vorwiegend von der Apokalypse beeinflußt sind.

§ 4. Himmel und Hölle.
Ist H H Poesie und Prosa?
Quellen zu H H. Übertragung ins Nhd.
Spezielle Charakteristik der Paradiesesvorstellungen.

§ 5. Frau Avas Jüngstes Gericht.
Schilderung des Paradieses nach Ava.
Quellen zum Jüngsten Gericht.
Charakteristik der Paradiesesvorstellungen.

§ 6. Das himmlische Jerusalem. Bonus. Die Hochzeit.
Darstellung und Charakteristik der Paradiesesvorstellungen im himmlischen Jerusalem.
Quellen zum himmlischen Jerusalem.
Bemerkung über die Paradiesesvorstellungen im Bonus und der Hochzeit.

§ 7. Das *himilrîche.*
Darstellung der Paradiesesvorstellungen.
Quellen.
Charakteristik.

B. Dichtungen, die vorwiegend von der Legende beeinflußt sind.

§ 8. Tundalus. Visio S. Pauli. Annolied. Alexanderlied.
Quelle des Tundalus und ihr verwandte Visionen.
Schilderung des Paradieses nach Tundalus
Vergleich von Albers Tundalus mit der lateinischen Legende.
Vergleich der Paradiesesvorstellungen im Tundalus mit denen der früheren Dichtungen und Charakteristik.
Das Paradies in der Visio S. Pauli, dem Annolied und Alexanderlied.

C. Dichtungen, die nur beiläufig und in den allgemein gebräuchlichen Formeln das Paradies behandeln.

§ 9. Hartmanns *rede vom glouven. Vondes tôdes gehügede.*
Der *scopf von dem lône.* Milstätter Sündenklage.
Linzer Antichrist. *Von sente Brandân.*

Lebenslauf.

Ich, Elisabeth Peters, evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, preußischer Staatsangehörigkeit, bin am 9. April 1877 in Wunstorf bei Hannover geboren als Tochter des 1894 verstorbenen Pastors Peters und seiner Ehefrau Johanna, geb. Stöckhardt. Ich erhielt meine Schulbildung im elterlichen Hause durch eine Erzieherin und meinen Vater. Ostern 1894 kam ich auf das von Fräulein Vorwerk geleitete Lehrerinnenseminar in Wolfenbüttel, wo ich Ostern 1897 das Lehrerinnenexamen bestand. In den folgenden Jahren war ich teils als Erzieherin und Lehrerin tätig, teils hielt ich mich des eigenen Studiums wegen in der Schweiz und in Frankreich (Montpellier und Paris) auf. Ostern 1908 gab ich meine Anstellung an der städtischen Höhern Mädchenschule in Oldenburg auf, um zu studieren. Am 6. September 1909 bestand ich die Reifeprüfung am Realgymnasium in Charlottenburg. Vom 23. Oktober 1909 bis 15. März 1912 studierte ich in Berlin Religion, Philosophie, Deutsch und Französisch. Vom 19. April 1912 bis zum 22. Dezember 1914 setzte ich mein Studium in den genannten Fächern an der Marburger Universität fort. Am 17. Januar 1914 bestand ich in Marburg das Rigorosum, am 30. und 31. Oktober 1914 das Examen pro facultate docendi. Vom 11. Januar bis Ostern 1915 war ich als Kandidatin der Sophienschule in Hannover überwiesen. Seit dem 15. April 1915 bin ich als Vertretung am Lyzeum in Harburg tätig.

Meine Lehrer waren die Herren Dozenten:

in Berlin: Harnack, Seeberg, Deißmann, Erdmann, Lasson, Erich Schmidt †, R. M. Meyer †, Roediger, Baesecke, Morf, Haguenin, Wölfflin;

in Marburg: Vogt, Wrede, Jülicher, Heitmüller, Herrmann, Rade, Natorp, Hartmann, Wechssler, Glaser, Mouillet.

Ich nahm teil an den Seminaren und Übungen der Herren Professoren: Harnack, Seeberg, Erich Schmidt, Vogt, Wrede, Jülicher, Heitmüller, Herrmann, Natorp, Hartmann, Wechssler.

Mit dem Gefühl großer Dankbarkeit für meine verehrten Lehrer bin ich von der Universität geschieden. Insbesondere sage ich Herrn Geheimrat Vogt meinen herzlichen Dank für das wohlwollende Interesse an meinem Studium. Ihm verdanke ich die Anregung zu dieser Arbeit und manche Förderung während ihres Entstehens.

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.